مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الثالثة عشرة　　العدد ٥٢　　ربيع ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق ٤– بيروت – لبنان

هاتف: 311183-1-961+/ **فاكس:** 707361-1-961+

الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: **ISSN 1729-4193**

تعليمات النشر في مجلة إسلامية المعرفة

أولاً: هوية المجلة وأهدافها:

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء ويهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

- العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.
- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.
- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنـــزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.

- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً والتراث الغربي خصوصاً تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته ويتجاوز قصوره وسلبياته.

ثانياً: قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث:

- يشترط في البحث أن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يُعد الباحث خلاصة باللغتين الإنجليزية والعربية في حدود مائة كلمة تقدم مع البحث وذلك لأغراض الفهرسة والتكشيف في أنظمة الفهرسة العالمية.

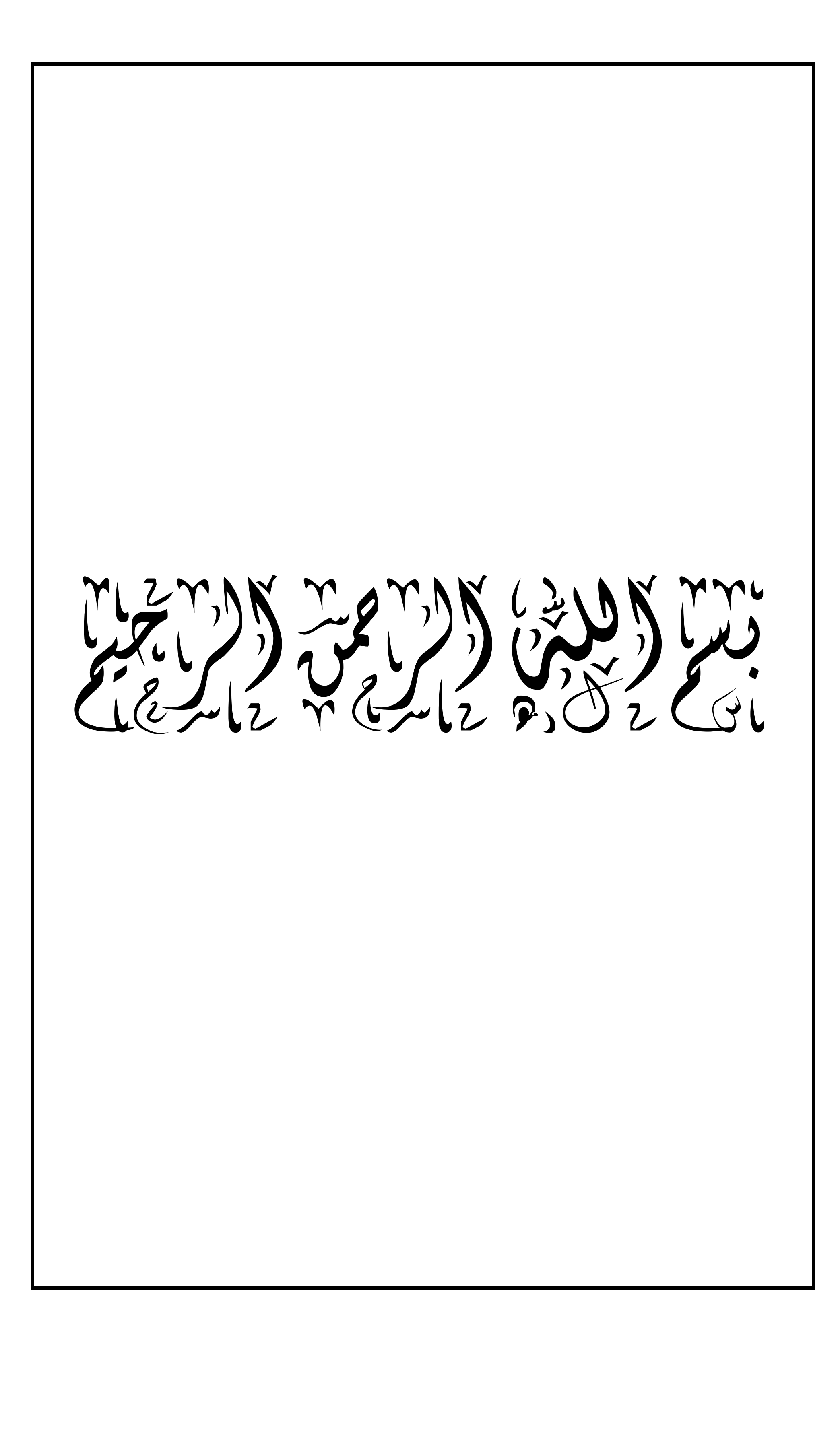
ثالثاً: التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة":

- الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.

- توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٨٧-٧٩)

- توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..

- عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.


بسم الله الرحمن الرحيم

محتويات العدد

كلمة التحرير

بحوث ودراسات

رأي وحوار

قراءات ومراجعات

تقارير ومؤتمرات

عروض مختصرة

كلمة التحرير

إسلامية المعرفة: مهمة باقية

عبدالحميد أحمد أبو سليمان*

مَرّت قرونٌ عديدة على أزمة تدهوُر الأمَّة، وانحطاطِها وتمزُّقِها، ونيْلِ الأعداءِ منها، ولم يَكن نصيبُ جهودِ الإصلاحِ أكثرَ من معالجاتٍ لَمْ تمنعْ استمرارَ التدهورِ الذي أمْسَى تراجعاً وانهياراً، حين برَزَ إلى الساحة مُنافسٌ حضاريٌّ، ملَكَ من المعرفة والقدرة والفعالية والمبادرة، ما لم تعدْ تتحلَّى الأمَّةُ بشيءٍ منه، ولا تملكُ أياً من مقوماته.

وحَاوَلَتْ الأمَّةُ -عَلَى مَدَى القُرُونِ الثلاثةِ الأخيرة- النهوضَ من الكَبْوةِ، واستعادةَ القدرة والعافية. ولكن جهودها اتّسمت بالتخبط، وعدم القدرة على تحديد رؤيتها، فهي ما بين محاكاة للغرب القاهر، أو اجترار لذكرى أطلال التاريخ. واتصفت ثقافة الأمة -خلال هذه الفترة- بالانفصام والانشطار بين ثقافةٍ مدنية أجنبية مُستلبة، وثقافةٍ دينية مُنْبَتَّةٍ عن أسئلة العصر وتحدياته. وفشلت مشاريع الإصلاح المدنية الوافدة في تحريكٍ كوامن الطاقة في كيان الأمة، كما فشلت صيحات التقليد التراثية في إعادة بناء قدرات هذه الأمة، وجاءت الرؤى والحلول -في مجملها- سطحيةً تلفيقيةً، تتباهى بالموروث، وتنظر بقصور في الاتجاه الخاطئ، وتلقي اللوم -في رهبة وسلبية وعجز- على الآخر، ولا تَكِلُّ من البحث عن كبوش الفداء.

ومع مطلع النصف الثاني من القرن العشرين، وإبَّانَ الاستعمار الأوروبي لكثير من بقاع العالم الإسلامي، بدأ تطلعٌ فكري ثقافي يعيد النظر في تشخيص واقع الأمة، وجهود نهوضها، ويبحث عن حلول أكثر عمقاً وجديَّةً لمعالجة تخلفها، وضعف طاقاتها وإمكاناتها، وعدم القدرة على بناء مؤسساتها.

---

* دكتوراه في العلاقات الدولية، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

وفي هذه الظروف، ومن وسط الألوف من أبناء العالم الإسلامي الذين رحلوا في طلب العلم إلى أوروبا وأمريكا الشمالية، تميَّزت مجموعةٌ من هذا الشباب الإسلامي، الذين جمعوا بين المعرفة العملية والمعرفة الاجتماعية والثقافة الإسلامية، وأخذت تعمل بهمَّة وجديَّة بين صفوف هذا الشباب، لجمع شمله، وحماية هويته، والحفاظ على ولائه للأمة ومنطلقاتها الحضارية. واجتهدت في تشخيص أزمة الأمة، والتأكيد على الخلل الفكري والمعرفي والمنهجي في جهود الإصلاح والتغيير، وكان من البديهي أن يكون مفهوم "الإسلامية" عنواناً جامعاً لهذا العمل، وأن يكون العلم و"المعرفة" موضوعاً له، فكانت فكرة "إسلامية المعرفة."

وإذا كان اتحادُ الطلبة المسلمين في أمريكا الشمالية المحضنَ الأولَ لحركة "إسلامية المعرفة" المعاصرة، كونها حركةً هادفةً للإصلاح الفكري والثقافي، ولبناء العلوم والمعارف الاجتماعية الإسلامية؛ كأساس للتغيير، وتزويد العقل المسلم بالرؤية وبالطاقة، فإنّ جذور حركة "إسلامية المعرفة" أو ما يمكن أن نسميه الإصلاح الفكري، بوصفه عاملاً من عوامل الإصلاح الاجتماعي والحضاري، ترجع-في أصولها البعيدة- إلى الوعي المبكر عند علماء الأمة بالعجز الثقافي، والجمود الفكري الذي تسلل إلى عقل الأمة وثقافتها، ونلمس بواكير هذا الوعي عند أبي حامد الغزالي في كتابَيْه "إحياء علوم الدين" و"تهافت الفلاسفة".

وفي هذه الأجواء المشحونة بالحماسة، والأمل، والحيرة، والصراع، والتخبط بين الحركات، والتيارات المتعارضة المتضاربة، نشأت حركة **"إسلامية المعرفة"** أساساً للإصلاح المنهجي الفكري، الذي يمثل قاعدة الإصلاح الحضاري، وحجر الزاوية والترشيد في كل وجهٍ من وجوه الإصلاح الثقافي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي والعلمي والتربوي، وكان من الطبيعي أن تأتي المرحلة الجديدة للبحث في الأعماق، على يد مجموعة من الشباب المثقف ثقافة مدنية مختلطة بالولاء الإسلامي والمعرفة التراثية ضمن رؤية كلية، فجمعت لها قوة العقيدة، وسعة المعرفة، وواقعية النظرة، وقدرة الأداء. وكان تبلورها وترعرعها بوصفها حركة فكرية، في أرض التحديات

المعاصرة، في أقصى بلاد الغرب، على الرغم من أن بذورها ومنطلقاتها وليدة أرض الأمة الإسلامية، وقيمها، وتراثها.

إنّ الجديدَ في مفهوم "إسلاميَّة المعرفة" ماثلٌ في التحديد الواضح لأزمة الأمة، فهذه الأزمة ليست في نقص الموارد، فالأمة غنية بمواردها البشرية والمادية، وليست في نقص القيم والمثل والغايات السامية، فالإسلام وتراثه غنِيٌ بهذه القيم والمثل والغايات السامية، كما أن المحاولات الفاشلة للإصلاح السياسي والاقتصادي المتكئة على الرجوع إلى الماضي، أو تقليد الغالب، لم تنقطع، ومع ذلك لم يكن لها -على الرغم من رصيدها الغني بالإخلاص- من الأثر إلا المزيد من الإحباط، والتدهور، واتساع الفجوة بين حال الأمة وحال أعدائها ومناجزيها. ولذلك كانت رؤية هؤلاء الشباب تتركز في أن أزمة الأمة تكمن في التخلف والغيبة الحضارية، وأنّ فشل جهود الإصلاح راجعٌ إلى ضعف جذور المشروع، وضعف الطاقة الفكرية اللازمة لكفاءة أدائه من أجل النهوض بالأمة ومواجهة التحديات، ولذلك فالأزمةُ -في جوهرها- أزمةٌ فكريةٌ، تفرض علينا التعامل مع هذه الأزمة وجهاً لوجه، وبشكل علمي ومنهجي يُصلح الفكر ومناهِجَه، ويتغلَّبُ على وهج الانبهار بقدرات المُناجز الحضاري الطامع، كما يتغلب على سلبيات إرث الفصام والجمود، وما خلّفه من تشويه للرؤية الكلية الحضارية الإسلامية؛ حتى يتمكن من بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة، ويبني علاقات المجتمع ومؤسساته الفعَّالة، وبغير ذلك فإنّه لا سبيل إلى تجديد طاقة الأمة، وتوفير وسائل النجاح لجهود الإصلاح السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، والتربوي، والعلمي، والتقني، والعسكري.

لقد كان من الواضح أنه لا بدّ من إصلاح مناهج الفكر الإسلامي، واستعادة الرؤية الإسلامية الحضارية القرآنية؛ كونها أساساً للإصلاح الفكري، والقضاء على التناقض المفتعل بين الوحي والعقل؛ إذ إنَّ التكامل الحقيقي بين الوحي والفطرة والعقل والبدهيات المنطقية، وسيلةٌ لتحقيق الفهم وبناء الرؤية العلمية للمفاهيم الإنسانية الحضارية، وللنواميس الكونية.

لقد عانت الأمة جموداً وتدهوراً في معظم مناحي الحياة، ولمدة طويلة، وكان هذا الجمود والتدهور في رؤية الأمة، وفكرها، ونظام حياتها، نتيجةً للكوابح الهائلة التي أحاطت بفكر الأمة خلال قرون من الصراعات، وإرساء الثوابت على ضوء السائد من الموروثات، والمصالح، والأنظمة، والترتيبات، حتى لم يترك ذلك الجمودُ مجالاً للمتغيرات، وأصبحت الأمَّةُ حبيسةَ قيودٍ فكرية ونفسية أورثتها الخضوع. وقد سُلطت على الناس ألوانُ الوعيدِ والتهديد المادي والنفسي لكل من يحاول إعمال العقل ومحاكمة المقولات السائدة على هدى الوحي ومستجدات الواقع. واستسلمت الأمة لكهانة مُقنّعة، سلمت فيها عامةُ الأمة زمام حركتها إلى فئات دينية ومدنية، تحتكر المعرفة لتحقيق مصالحها وترتيباتها؛ فغرقت الأمةُ بعد ذلك في الجهل، والوهم، والخرافة، ومشاعر الرهبة؛ وروح اللامبالاة؛ وانشغل الناس في طلب لقمة العيش، والاقتناع بالفتات في سبيل التشبث بالبقاء، وطفت على السطح -في سلوك الأمة وعلاقتها ومؤسساتها- ألوان من التشويه، والتناقض الذي لا يسهل فهمه، ما لم ندرك العوامل الفكرية والثقافية الكامنة في أساسه وجذوره.

وهكذا جاءت حركة "إسلامية المعرفة" إضافة جديدة متميزة تستكمل جهود الحركات الإصلاحية في المجالات الأخرى، وتدعو إلى فتح الملف الفكري على مصراعيه، ومشاركة الفئة المثقفة المشغولة بالإصلاح، والتعامل مع هذا الملف بشكل جدي وجذري، يجدد في منهج الإصلاح، ويعيد صياغة هذا المنهج، على أساس من رؤية الأمة ومنطلقاتها الروحية الحضارية، ومن واقعها وما تواجهه من تحديات، وما تعانيه من إشكاليات، وما يتوافر لها من إمكانات؛ ليكون ذلك أساساً لمشروع الإصلاح الإسلامي في كل جوانبه.

أكد مفهوم "إسلامية المعرفة" على ضرورة الوعي على مصادر المعرفة الإسلامية وتكاملها، ومحاكمة مقولاتها، وإعادة النظر في فرضياتها، وفهم ثوابتها ومتغيراتها، وإدراك عامل الزمان والمكان في حركة الفكر وتاريخ الأمم. وأكدت "إسلامية المعرفة" كذلك على ضرورة تحرير العقل المسلم من كوابحه، والقضاء على الفصام بين الفكر وحركة المجتمع، وتنقية الثقافة من كل ألوان الإرهاب الفكري، والقضاء على فكر

الوهم والخرافة والشعوذة، وتمكين العقلية العلمية القائمة على تكامل الوحي والفطرة، وإزاحة كل أنواع الكهانة، وتمكين الأمة من الإمساك بزمام مصيرها، وإدارة شؤونها على أسس من المبادئ والثوابت الإسلامية: في التوحيد، والعدل، والمساواة، والأخوة، والشورى، والتضامن.

وهكذا كانت الغايةُ من مفهوم "إسلامية المعرفة" بناءَ الفكر الإسلامي بناءً علمياً منهجياً، محكماً، يتسم بالشمولية والنظرة التحليلية الناقدة، والانضباط العلمي المرتكز إلى سنن الفطرة الكونية؛ لتمكين العقل المسلم من امتلاك القدرة العملية والعقلية النقدية؛ ولتستعيد الأمة عافيتها، وتبني مؤسساتها، وتقضي على جذور الاستبداد والفساد في كيانها، وتحمل بقوة ونجاح مشروع إصلاحها الإسلامي الحضاري العالمي المأمول بإذن الله تعالى.

وبذلك كانت حركة "إسلامية المعرفة" حركة منهجية ناقدة، لا تقف عند إعادة ثقة الأمة بنفسها لتتباهى بتراثها، وتتغنّى بسالف أمجادها والتمترس خلف ذكرياتها، ولا تقف عند حدود التلفيق، والجمع العشوائي الساذج بين الموروث والمستورد، وادّعاء السَّبق والتفوق الموهوم؛ بل كانت دعوة منهجية جادة للتجديد، والمراجعة، والتنقية، وإعادة بناء الأسس، والقضاء على مصادر الانحراف، والتشويه، والجمود؛ لتكون بذلك حركةً حقيقيةً للتجديد والكشف عن سلامة القواعد، ومواجهة علمية صريحة واعية تتسم بالجرأة، وبالصراحة مع الذات؛ لتصحيح المنطلقات، وإعادة بناء العلاقات، وتحرير العقل المسلم، والوجدان المسلم، وحمل الأمة للأمانة وامتلاكها للإرادة حتى تتمكن مجدداً من بناء المشروع الإسلامي الحضاري، الذي يتمتع بمصادره الكلية التي تجمع هداية الوحي وسنن الكون وحقائق الواقع.

إن "إسلامية المعرفة" ليست كتاباً يُكتب فحسب، ولا ندوةً تُعقد، ولا كلمةَ فصل تُنطق، ولكنها مهمةٌ فكريةٌ تبدأ وتبقى وتستمر وتتعمق مع الاقتناع الكامل بمنطلقاتها، وإعمال الفكر ودوام عطائه وإبداعه وتجدده. ومع ذلك فإن مسيرة "إسلامية المعرفة" لا تزال بحاجة إلى ترسيخ القناعة، وإرساء القواعد، وتنقية العوالق. ولا يزال أمامها الشيءُ الكثيرُ، حتى نقول: إنَّ القضيةَ قد اتّضحَ مفهومُها، وسلك

منهجُها، واشتدَّ عُودُها، وأصبح الفكرُ الإسلامي صبغةً لحياة الأمَّة في واقعها المعاصر، وأسهم كل ذلك في امتلاك الأمة للرؤية الإسلامية الصحيحة والقيم السامية والمفاهيم العلمية، وفي بناء الإنسان المسلم عقلاً ووجداناً، على حد سواء.

ولا يزال المطلوب كبيراً؛ لأن تفاقم الأزمات وتواليها على الأمة، وفداحة الهجمة الفكرية والثقافية والتربوية الغربية على الأمة، وعلى مؤسساتها وشبابها، يدفعُ جُلَّ القيادات الإصلاحية، وجلَّ المثقفين والمفكرين، إلى متابعة قضايا الأزمات الآنية، ويعيق مهمة استقطاب جهودهم واهتماماتهم نحو القضية الفكرية الاستراتيجية.

وإذا كانت الأزمةُ الكبرى، التي تعاني منها الأمة، أزمة داخلية؛ كامنةً في ذاتها وفي ضعف إرادتها، وتشتت طاقتها، فإن الانشغال بالمعارك الجانبية ربما يكون استنزافاً للإمكانيات وهدراً للطاقات. فهل تستطيع الأمة أن تعيد بناء استراتيجية عملها، بحيث تعطي الأولوية لجهود الإصلاح الفكري والوجداني للأمة؟ وهل يمكنها أن توظف طاقتها في العمل الجاد لبناء المؤسسات، وتنمية الكوادر المؤهلة للعمل والبناء؛ برؤية إسلامية حضارية أصيلة؟!

بحوث ودراسات

التعليل والمناسبة والمصلحة: بحث في بعض المفاهيم التأسيسية لمقاصد الشريعة[*]

محمد الطاهر الميساوي[**]

مقدمة:

من المعلوم للمحققين من أهل العلم، أن البحث عن المبادئ العامة الناظمة لنصوص الشريعة في أصولها وفصولها، والسعيَ إلى الكشف عن المقاصد الكلية المنوطُ تحقيقُها بالأحكام الشرعية في جزئياتها وفروعها، ليسا من الأمور المستحدثة التي طرأت مع تكوُّن المذاهب الفقهية وتمايزها، أو نشأت مع ظهور علم أصول الفقه وتكامله، منهجاً يهدي عمل الفقيه المجتهد في استنباط الأحكام من أدلتها، ثم تنزيلها على الوقائع، وتكييف أوضاع المكلفين طبقًا لمقتضياتها، وإنما كان ذلك صنيعًا يضرب بجذوره في صميم العهد النبوي، وجيل الصحابة الذين تلقوه عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه، أخذاً فيه بتوجيهات القرآن الكريم، تصريحاً، وتنبيهًا، وإيماءً، وإيحاءً، ممَّا يدل على حكمة التنزيل، وخلوِّ الشريعة من العبث وبعدها من التَّحكم، وكَوْن أحكامها وُضعت لمصلحة العباد في المعاش والْمَعَاد.

وإذا كان هذا النوعُ من البحث لم يتخذ في ذلك العصر لغةً فنيَّة خاصَّة، أو مصطلحات علمية مميَّزة، فإن ذلك أمرٌ طبيعي في نموّ الفكر الإنساني، حتى وإنْ استند في قضاياه، ومقولاته، ومسائله، واستدلالاته، إلى مرجعيَّة الوحْي المعصوم. ثم إنَّ جيل

---

[*] أصل هذا البحث جزء من دراسة عن مقاصد الشريعة وأثرها في الاجتهاد، أُعدت بالاشتراك مع الزميل الدكتور نعمان جغيم للدورة الثامنة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة (المنعقدة بماليزيا: ٢٤-٢٩ جمادى الآخر ١٤٢٨هـ/٩-١٤ يوليو ٢٠٠٧م).

[**] أستاذ مساعد بقسم الفقه وأصول الفقه بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، ومدير تحرير مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. mmesawi@hotmail.com

الصحابة، الذين شهدوا تَنَـزّل الوحي، وتلقوا هديه على يدي الرسول ﷺ؛ تربية لهم وتعليمًا وإرشادًا، قد أُشربَ أكثرُهم -وخاصة مَنْ عُرفوا بالاجتهاد والفتوى منهم- الروحَ العامَّ الذي يسري في نصوص الشريعة، والمعانيَ الكليةَ التي تنضوي تحتَها جزئياتُها، والأصولَ العامة التي تنتظم فروعَها، وذلك بضربٍ من "الفهم الارتكازي"، الذي تولّد لديهم بفضل الإشعاع الروحي والفكري المباشر لوجود صاحب الرسالة في حياتهم وبيئتهم.[١] والآثارُ المروية عن أئمة الفتوى والاجتهاد من الصحابة، ومَنْ أخذ عنهم من جيل التابعين، طافحةٌ بشواهد سَيْرِهم على نهج البحث عن مقاصد الشريعة، والتبصر بمناسبات المصالح واعتبارها عند استنباط الأحكام، وإجرائها على الوقائع والنوازل التي تعرض لهم.[٢]

وما أن استقامت لمذاهب التفقُّه والاجتهاد مبانيها، واستوت مناهجُها ومسالكُ النظر فيها، وتمايزت أعلامُها، واستقرت مداركُها، من خلال نضوج علم أصول الفقه، بوصفه مجالاً مستقلاً في الفكر التشريعي الإسلامي، حتى صارت لموضوع مقاصد الشريعة مصطلحاتٌ تخصه، وألفاظٌ تُعرِب عنه، وإن كان ذلك قد تَمَّ على نحو متدرِّج، من خلال تراكم الجهود العلمية لطوائف من العلماء النظّار المحققين، خلال مدة غير يسيرة من الزمن. وقد كانت أنظارُ الفقهاء ومناظراتُ الأصوليين في مسألة التعليل، وما ارتبط بها من تأسيس لمشروعية القياس، هي السياق الذي ظهرت وتكاملت فيه مقولةُ المقاصد، تعبيرًا عن غائية الأحكام الشرعية، كما كان مفهومُ المصلحة المحورَ، أو قطبَ الرحى، الذي دارت عليه تلكم الأنظار والمناظرات.

وغايةُ هذا البحث، النظرُ في بعض المفاهيم التأسيسية التي قام عليها القولُ بمقاصد الشريعة؛ أملاً في الإمساك بمعاقدها الفكرية، وتبين آفاقها النظرية، ومسالكها المنهجية، وذلك من أجل صوغها في قالب يسلكها في سلك واحد ذي بِنية منطقيَّة متماسكة. وبذلك يتأدّى البحثُ إلى إدراك الأصول الكبرى التي ينبثق عنها النظرُ المقاصدي،

---

[1] الصدر، محمد باقر. **المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر**، ج١٣: **المدرسة القرآنية، السنن التاريخية في القرآن**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٠هـ/م١٩٩٠، ص٣٩-٤٠.

[2] شلبي، محمد مصطفى. **تعليل الأحكام**، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١م، ص٣٥-٩٣.

وترتد إليها فكرةُ المصلحة في أبعادها المختلفة، ومستوياتها المتعددة. ونحسب أن هذا الضرب من البحث، يمكن أن يعين المتشرِّع المسلم على تجاوز حالة التجاذب، التي قد تبلغ عند بعض المتناظرين حدَّ التنافي، حينما يدور الكلام على التعليل والمصلحة، الأمر الذي نجم عنه غير قليل من الإجحاف بنظام الشريعة، ومبادئ العقل، فضرب بعضهما ببعض في كثير من الأحيان، قديمًا وحديثًا على حد سواء.

ولما كان موضوعُ المصلحة هو المحور الذي دارت حوله الأنظار في قضية التعليل، مثلما هو قوام مقولة المقاصد، فقد جرى التوسعُ في مناقشته، واستقصاء القول فيه، مع الحرص على عدم التوغل في مسالك ما ارتبط به، وتفرع عن الجدل حوله من مصطلحات، إلا في حدود ما دعت الحاجةُ إليه؛ لتوضيح الأطروحة التي يسعى البحث إلى بيانها.

أولاً: تعليل الأحكام والبحث عن معقولية التشريع وحكمته

ليس من غرض هذا المبحث استقصاءُ كلام العلماء في مسألة التعليل، كما ليس من غايته حصرُ تعريفاتهم للعلَّة، ولا سَرْد ما قرروه لها من شروط، وما ضبطوه بشأنها من قوداح، فذلك أمر قد تكفلت بتفصيل القول فيه، المؤلفاتُ الأصولية قديماً وحديثاً بما لا مزيد عليه، إلا أن يكون على سبيل إعادة التركيب، نظماً لما وُضع لها من مصطلحات، وما صيغ بشأنها من مفاهيم، في نسق نظري متسق البناء، متواشج العناصر. وإذا كان علمُ أصول الفقه -كما هو معلوم- قد تأثر بالمقولات الكلامية للمذهب العقدي الذي ينتمي إليه المؤلفون فيه، بحيث "كان من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنِّف الكتاب" كما قال السمرقندي،[3] فإن ذلك التأثير قد نجم عنه غيرُ قليل من التشويش والبلبلة، في صياغة المفاهيم المرتبطة بمبحث التعليل، وما يضاهيه اضطراباً في وضع المصطلحات المعبرة عنها.

---

[3] السمرقندي، علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد. **ميزان الأصول في نتائج العقول**، تحقيق محمد زكي عبد البر، القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص٢.

لم يكن مظهرُ ذلك التشويش والاضطراب، قاصرًا على التخالف بين المدارس الكلامية، أو التباين بين أصحاب المدرسة الكلامية الواحدة، وإنما قد نجده كذلك جليًّا على مستوى ذات العَالِم الفَرد من علماء المدرسة الكلامية نفسها، ولا سيما من الأشاعرة. حتى إننا نجد بعضَهم ينفي في كتبه في علم الكلام ما يقرره في مؤلفاته في علم أصول الفقه! وليس من سبب لذلك إلا المماحكات المذهبية، والإلزامات المتبادلة، وطرد الأصول في المناظرة، كما هو الأمر في خصوص الأشاعرة والمعتزلة، وبيَّن الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور عليه رحمة الله ذلك، أن "الأشاعرة لما أنكروا وجوبَ فعل الصلاح والأصلح، وأورد عليهم المعتزلة أو قدروا هم في أنفسهم أن يُورَدَ عليهم، أن الله تعالى لا يفعل شيئاً إلا لغرض وحكمة، ولا تكون الأغراض إلا المصالح، فالتزموا أن أفعال الله تعالى لا تُناطُ بالأغراض ولا يُعبَّر عنها بالعلل،" وهم قد التزموا ذلك على الرغم من تسليمهم بأن "أفعال الله تعالى لا تخلو عن الثمرة والحكمة"! وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يحق لنا أن نتساءل عن "الحرج الذي نظروا إليه حين منعوا تعليل أفعال الله وأغراضها."[٤]

١. الشرع والفطرة والعقل:

وأيّاً ما كان الأمر، فقد كان من نتائج الغبار الذي أثارته تلك المناظرات والإلزامات، أنْ جانَبَ المنخرطون فيها نَهجَ القرآن الصريح، وطريق السُّنة اللاحب،

[4] ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م، ج١، ص٣٨٠-٣٨١.
هذا وقد ناقش ابن عاشور الاعتراضات التي أوردها الإمام الرازي على نهج الأشاعرة ضد القول بتعليل أفعال الله تعالى (بما في ذلك أحكام الشريعة)، مبيناً عدم انتهاضها على أصل راسخ، ومبيناً كذلك أن القول بالتعليل لا يخدش في تنزيه الله تعالى ولا في كماله سبحانه. ومن المفارقات العجيبة التي نبه عليها بعض الكتاب، أن بعض المدارس التي آمنت في مجال علم الكلام بمبدأ الحكمة والغائية، وأكدت قدرة العقل على إدراك مظاهر الحكمة ووجوه المصلحة في الفعل الإلهي، نفت ذلك بخصوص الأحكام الشرعية، فلم يظهر في فقهها التنظير للمقاصد، بينما بعض المدارس التي نفت التعليل والغرض عن أفعال الله تعالى، قالت بذلك في شأن أحكام الشريعة، بما مهد لها السبيل للقول بالمقاصد. انظر:
- محمد، يحيى. "نظرية المقاصد والواقع"، **قضايا إسلامية معاصرة**، العدد ٨، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص١٣٧-١٤١).
- ويمكن أن نضيف إلى هذه المفارقة أخرى، وهي أن بعض المذاهب الفقهية التي توسعت في اعتبار المصلحة، وعوّلت في سبيل ذلك على جملة من القواعد والأصول، كالاستحسان (الحنفية والمالكية)، والمصلحة المرسلة، واعتبار الذرائع (المالكية)، لم ينشأ عندها القول بالمقاصد تنظيرًا وتأصيلاً، في حين أن من ردّ مثل تلك القواعد والأصول في تنظيراتهم الأصولية، وهم الشافعية، هم الذين كانت لهم الريادةُ في التنظير للمقاصد.

القائمَيْن على: التعليل، وربط الأحكام بأسباب وأوصاف وعلل، تدل بصورة أو بأخرى على ما تنطوي عليه تلك الأحكام من حِكَم، وما يناسبها من مقاصد، تدور كلها حول ما فيه صلاح الخلق، جلباً للمصلحة، أو دفعاً للمفسدة، أو كلا الأمرين في آن واحد. وليس ذلك الربط قائماً على الاعتباط والتحكم فحسب، بحيث يقال: إن الأعيان أو الأفعال التي تعلّق بها الأمر، أو النهي، أو استندت إليها الإباحة، خلوٌ من صفات حُسْن وصلاح، أو أحوال قُبْح وفساد، إما في ذاتها، أو بسبب حيثياتها ومقارناتها، وهي إنما تصير حسنةً أو قبيحةً بسبب تعلّق خطاب الشارع بها، فذلك أمرٌ لا تخفى مجافاته لما قام عليه أسلوبُ القرآن الكريم، ومسلك الرسول عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، من اعتداد بالعقل الذي أودعه الله في الإنسان، ومراعاة للفطرة التي فطر الناسَ عليها، وما جرى به نهجُهما من تعليل لما سيق فيهما من أوامر ونواه، بل وما جاء فيهما من وصف لأحداث، ووقائع، وظواهر إنسانية وتاريخية وكونية.[٥]

وكما قرر الإمام ابن تيمية بحق، فإن مَنْ ينكر أن للأفعال والأشياء صفات ذاتيةً، مدعياً أن الفعل إنما يحسن ويقبح لمجرد تعلق الأمر الشرعي به، وأن لا أساسَ لتعلق أحكام الشريعة بها سوى خطاب الشارع؛ إذ إن مناط الحسن والقبح إنما هو أوامر الشرع ونواهيه فحسب، فإنه في الحقيقة يُنكر ما قامت عليه الشريعةُ من مراعاة للمصالح والمفاسد، واعتبار للمعروف والمنكر، مما يدركه الناسُ بعقولهم التي ركبها الله فيهم، ومن ثم فهو منكِرٌ ليس -فقط- للمناسبات بين الأحكام وعِلَلِها، بل لأساس الفهم الصحيح للشريعة، وإدراك ما قامت عليه من حكمة، وما اتّسمت به من محاسن، وما وضعت لأجله من مقاصد.[٦]

---

[5] الجنابي، يونس عبد مرزوك. **أسلوب التعليل وطرائقه في القرآن الكريم**، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٤م، وهي دراسة موسعة وشاملة في هذا الصدد.

[6] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم النجدي، المملكة العربية السعودية: الإدارة العامة لشؤون الحرمين، د.ت، ج ١١، ص١٥٤ (بتصرف). وانظر كذلك:
- ابن تيمية. **القياس في الشرع الإسلامي**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص٦٤. ولا يخفى أن هذا النهج في النظر إلى الأمور الذي فنده ابن تيمية بقوة، ينطوي في حقيقته على موقف خطير، ألا وهو اتهام نصوص الشرع وأحكامه بأنها قائمة على التحكم فحسب.

وليس بعيدًا أن يكون الطُّوفي قد استند إلى هذا الذي قرره ابن تيمية، عندما حاول تصويرَ مذهب المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين، على نحو يخلصه من سوء الفهم، بل التشويه المتعمَّد اللذين تعرض لهما على ألسنة خصومهم. يقول الطُّوفي: "وتحقيق مذهب المعتزلة في هذا، أنهم لا يقولون إن العقل حاكِمٌ موجِبٌ أو محرم، وإنما يقولون: إنه مُدرِك بما جعل الله عز وجل فيه من القوة أن هذا الفعل ينبغي أو لا ينبغي، ويدرك إدراكًا حكيمًا – أي من حجة الحكمة – أن هذا الفعل مما تقتضي السياسةُ الشرعية أن يُثاب أو يعاقب عليه، لا أنهم يقولون: إن الشارع إن لم يثب أو يعاقب عليه، عوقب أو استحق العقاب. قالوا: وإنما قلنا ذلك؛ لأن المعلومات على ضربين: حقائق وتكاليف. فالحقائق ثلاث: واجب وهو ما يلزم من عدمه محال لذاته، وممتنع وهو ما يلزم من وجود محال لذاته، وممكن خاص وهو ما لا يلزم محال [من] وجوده وعدمه. والتكاليف ثلاثة: مأمور به، ومزجور عنه، ومخيَّرٌ بين فعله وتركه. ثم لَمَّا كان العقلُ يدرك أحكام الحقائق من حيث الجواز والامتناع والوجوب، فكذلك يدرك أحكام التكاليف من حسن وقبح وما بينهما."[٧]

وإذا كان الإسلام دينَ الفطرة كما يصرح القرآن نفسه، فإنَّ ذلك لا يعني فقط أن الإنسان قد خُلق على هيئة معينة، بحيث يدرك أنَّ له خالقاً أوْجَدَه، فيسوقه ذلك الإدراكُ إلى التوجه نحوه، والسعي لعبادته، كما قرر ذلك عدد من المفسرين كابن عطية، والزمخشري، والرازي، والبيضاوي،[٨] ويكون التوحيد بذلك أمراً مركوزاً في فطرة الإنسان وطبيعته، وإنما يعني أيضاً "أن الأصول التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة، ثم

[7] الطُّوفي الصرصري الحنبلي، نجم أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم. **الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص٢٩٣.

[8] ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ج٤، ص٣٣٦. وانظر:

- الزمخشري، محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تصحيح محمد عبد السلام شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ج٣، ص٣٦٣-٣٦٤.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م، ج١٣/٢٥، ص١٠٥.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر: **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ج٢، ٢٢٠.

تتبعها أصولٌ وفروع هي من الفضائل الذائعة المقبولة، فجاء بها الإسلامُ وحرض عليها؛ إذ هي من العادات الصالحة المتأصلة في البشر، والناشئة عن مقاصد من الخير، سالمة من الضرر، فهي راجعة إلى أصول الفطرة."[٩] وبعبارة أخرى إن "أصول البر والإثم وكلياهما" هي الفطرة، وهي "الدين الذي لا يتغير بتغير الأعصار."[١٠]

ولو أن العلماء الذين تناظروا في مسألة التعليل، وذهبوا فيها مذاهب شتى، ينفي بعضها بعضاً، وينقض هذا ما ينسجه ذاك، وقرروا بشأنها أقوالاً تتجافى وروحَ القرآن ونهجه، وتُناكبُ سبيلَ السُّنة ومسلَكَها، انتبهوا إلى ما أسسه الإسلام من عُروة وثقى بين مقررات الشرع وأحكامه من جهة، وطبيعة الخلْق وما فطر الله عليه الإنسان من عقل من جهة أخرى، لَمَا ورطوا فيما ورطوا فيه. فالشريعة أمر الله وقَدَرُه التشريعي، والفطرة خلْق الله وقَدَرُه التَّكويني، ولا يمكن أن نتصور أمره الشرعي سبحانه، وإرادته التشريعية مناقضين، ومصادمين لأمره الكوني وإرادته التكوينية. وبناءً على ذلك يمكن القولُ مع القاضي عبد الجبار: بأن "كلَّ ما على المكلَّف فعلُه أو تركه قد ركَّب الله جُمَلَهُ في العقول، وإنما لا يكون في قوة العقول التنبيهُ على تفاصيلها، سواء كان في أمور الدين أو في أمور المعاش ومنافع الناس، وسواء كان الديني من باب العقليات أو الشرعيات،" وبذلك تكون التكاليفُ التي جاءت بها الشريعة "مطابقةً للعقول، وكذلك أحوال المعاملات وما يتصل بالضر والنفع."[١١] وحيث تقررت في العقول تلك الأصولُ، والجملُ، والكليات، التي بها قوام الفطرة التي فطر الله الناس عليها، فإن الشريعةَ الإسلامية جاءت تدعو البشر إلى تقويم الفطرة، وتبين لهم مسالك الحفاظ على مظاهر صلاحها، وإحياء ما اندرس منها، وتخليصها مما علق بها من الرعونات، وما أصابها من الانحراف والفساد في الفكر، والاعتقاد، والعمل.[١٢]

---

[9] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، عمان: دار النفائس، ط٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ص٢٦٤.

[10] الدهلوي، شاه ولي الله ابن عبد الرحيم. **حجة الله البالغة**، تعليق محمد شريف سكر، بيروت: دار إحياء العلوم، ط٢، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ج١، ص٨٥ (ولعل الصحيح: وكلياهما بالإضافة إلى البر والإثم).

[11] القاضي عبد الجبار. **المحيط بالتكليف** (جمع الحسين بن أحمد بن متويه)، تحقيق: عمر السيد عزمي، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، دون تاريخ، ص٣١-٣٢.

[12] ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٦٣-٢٦٥.

ونحسب أن أولئك النفر من الأصوليين، الذين استقام لهم الأمرُ، فنظروا إلى الأحكام الشرعية من زاوية ما أُنيط بها من حِكَمٍ، قُصِدَ بها استصلاحُ الخلق في معاشهم ومعادهم، إنما كانوا يصدرون في ذلك عن إدراك لهذا الأصل الأصيل، الذي به يتقوَّم خلودُ الشريعة، وعليه يتأسَّس شمولُ أحكامها لكل البشر، ومن خلاله تتأيد صلوحيتُها لكل الأوضاع والأحوال. فإمام الحرمين الجويني، الذي وضع الصياغة النظرية الأولى لمقاصد الشريعة عند حديثه عن "تقاسيم العلل والأصول،"[١٣] يزخز برهانُه —وخاصة الجزء الثاني منه— بالكلام على محاسن الشريعة ومراشدها، وما تنطوي عليه أحكامها من حكم، كما تكثر فيه الإشارات إلى ما كان من مسلك الصحابة في توخي مناسبات الأحكام، وإنْ كان ذلك بظنٍّ غالب لا يقين قاطع، سيراً منهم في ذلك على نهج الشريعة وسياستها في استصلاح الخلق.

وعلى المنوال ذاته، نسج الإمام عز الدين بن عبد السلام في قواعده؛ إذ قرر أن "الاعتماد في جلب مصالح الدارَيْن، ودرء مفاسدهما، يُبْنَى في الأغلب على ما يظهر في الظنون،" مؤكداً "أن تقديم الأصلح فالأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد، مركوزٌ في طِباع العباد، نظراً لهم من رب الأرباب."[١٤] بل إن هذا الفقيه الشافعي الأشعري، لا يتردد في تقرير مقولةٍ طالما شُنِّع بها على القائلين بها من المعتزلة، تلكم هي مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فهو يؤكد أن "معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل، وكذلك معظم الشرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل —قبل ورود الشرع— أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره، محمود حَسَن، وأن تقديم

13 الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب، مصر: دار الوفاء، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ج٢، ص٦٠٢-٦٢٦.

وقد صنف الجويني علل الأحكام على حسب ما ارتبط بها من مصالح شرعت الأحكام لأجل تحقيقها إلى خمسة أقسام، عدّها الأصول التي قامت عليها الشريعة: الأول: "ما يُعقلُ معناه وهو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بدّ منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسة العامية"، والثاني: "ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة"، والثالث: "ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو نفي نقيض لها"، والرابع: "ما لا يستند إلى حاجة ولا ضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداء"، والخامس "ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة."

14 ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. **القواعد الكبرى**، الموسوم بقواعد الأحكام في صلاح الأنام، تحقيق، نزيه كمال حماد، وعثمان جمعة ضميرية، دمشق: دار القلم، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج١، ص٦،٩.

أرجح المصالح فأرجحها محمود حَسَن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حَسَن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة محمود حَسَن، وأن درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حَسَن."[15]

وإذا أمعنا النظر في خطابات القرآن الكريم أمراً ونهياً، وتوجيهاً وإرشاداً، وإذا سبرنا الأحكام في مواردها وسياقاتها المختلفة، تحصحص لدينا أن "العبرة في المشروعية وعدمها، بما يتضمنه الفعلُ من الصلاح والفساد، ولا عبرة بصورته ومظهره،"[16] والأمر نفسه يصدق على السُّنة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى السلام.[17] ولنا أن نتمثل لهذا الأصل بما جاء في شأن الخمر والميسر في قوله سبحانه: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا،﴾ (البقرة: ٢١٩) وقوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ.﴾ (المائدة: ٩١) ففي الآية الأولى مقابلةٌ بين الإثم الذي يُوقع فيه تعاطي الخمر والميسر والمنافع التي تتأتى منه، بما يفيد تقديراً واقعيّاً لهما لا ينكر ما فيهما من منافع: كاللذة، والفرح، وهضم الطعام، وتشجيع الجبان، وتسخية البخيل، والتجارة، وربح للمال، إلخ. ولكن تلك المنافع مرجوحة بمفاسد أكبر أكدت الآيةُ الأولى رجحانَها، وتولت الآيةُ الثانية بيانَها، وتلخيصها في أصلين كليين جامعين هما: فسادُ العلاقات الشخصية والاجتماعية بين الناس، وتنكبُهم سواء السبيل في الصلة مع خالقهم ومولاهم. وفي الآيتين تنبيهٌ وتوجيه للعقول إلى استجلاء تفاصيل تلك المفاسد، بالنظر العلمي المسدَّد والبحث المنهجي المؤيد.[18]

وتأصيلاً لما يُحاول هذا المبحث الاستدلالَ عليه، عرض الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور كلاماً ناصعاً في سياق تفسيره للآية الأولى؛ إذ قال: "فإن قلت: ما الوجه في ذكر منافع

---

15 المرجع السابق، ص٧-٨.

16 شلتوت، محمود. **تفسير القرآن الكريم**، القاهرة: دار الشروق، ط١٢، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، ص٤٢٨.

17 للمزيد من التفصيل في خصوص ربط القرآن والسُّنة الأحكامَ بما يترتب على الفعل من مصلحة أو مفسدة، انظر:
- شلبي: **تعليل الأحكام**، مرجع سابق، ص١٤-٣٤.

18 انظر تفصيل هذه المعاني في:
- الألوسي البغدادي، أبو الفضل شهاب الدين محمود. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تحقيق، محمد أحمد الأمد، وعمر عبد السلام السلامي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ج١-٢، ص٦٩٠-٦٩٥ وج٧-٨، ص٢٣-٢٤.
- ابن عاشور. **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٣٩-٣٥٠، وج٤، ص٧، ص٢١-٣٠.

الخمر والميسر مع أن سياق التحريم والتمهيد إليه يقتضي تناسي المنافع؟ قلت: إن كانت الآية نازلة لتحريم الخمر والميسر فالفائدة في ذكر المنافع هي بيان حكمة التشريع ليعتاد المسلمون مراعاة عِلَل الأشياء؛ لأن الله جعل هذا الدين ديناً دائماً، وأودعه أمة أراد أن يكون منها مشرعون لمختلف ومتجدِّد الحوادث، فلذلك أشار لعلَل الأحكام في غير موضع كقوله تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنَ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً﴾ (الحجرات: ١٢) ونحو ذلك، وتخصيص التنصيص على العِلَل ببعض الأحكام في بعض الآيات إنما هو في مواضع خفاء العلَل، فإن الخمر قد اشتهر بينهم نفعُها، والميسرَ قد اتخذوه ذريعةً لنفع الفقراء، فوجب بيانُ ما فيهما من المفاسد إنباءً بحكمة التحريم. وفائدةٌ أخرى وهي تأنيس المكلَّفين عند فطامهم عن أكبر لذائذهم، تذكيراً لهم بأن ربهم لا يريد إلا صلاحَهم دون نكايتهم."[١٩]

وإذا كان مما احتجَّ به الأصوليون قديماً لحجية القياس والحاجة إليه، أن النصوص الشرعية لا تحيط بأحكام جميع الحوادث؛ لأنها متناهية والحوادث غير متناهية،[٢٠] فإن ابن عاشور ينبهنا إلى ناحية أخرى تتأيد من خلالها مسألة التعليل، بوصفها الأساس الذي لا قائمةَ للقياس أصلاً دونه. وقد جاء ذلك في سياق بحثه في مقصد الشريعة من تجنب التفريع في عهد التشريع؛ إذ قال: "قد تتبعتُ تفريعَ الشريعة في زمن الرسول ﷺ فوجدت معظمَه في أحكام العبادات، حتى إنك لتجدُ أبوابَ العبادات في مصنفات السُّنة هي الجزء الأعظم من التصنيف، بخلاف أبواب المعاملات؛ وذلك لأن العبادات مبنيةٌ على مقاصد قارّة، فلا حرج في دوامها ولزومها للأمم والعصور، إلا في أحوال نادرة تدخل تحت حكم الرُّخصة. فأما المعاملات، فبحاجة إلى اختلاف تفاريعها باختلاف الأحوال والعصور، فالحَمْلُ فيها على حكمٍ لا يتغير حرجٌ عظيم على كثير من طبقات الأمة. ولذلك كان دخولُ القياس في العبادات قليلاً نادرًا، وكان معظمُه داخلاً في المعاملات. ولذلك نجد أحكامَ المعاملات في القرآن غالبًا مسوقةً بصفة كلية."[٢١]

---

[19] ابن عاشور. **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢، ٣٥٠.

[20] الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله. **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج٤، ص٢٣.

[21] ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٤٠٣-٤٠٤.

وقبل ابن عاشور بحوالي ثلاثة قرون، استشعر العلامةُ الصنعاني وَخَامةَ ما جرَّتْ إليه مناظراتُ الكلاميين، وجدالياتُ الأصوليين، وإلزاماتُهم المتبادَلة، من تشويش بشأن مسألة التعليل، وغيرها من المسائل، ومن مجانبة لنهج القرآن والسُّنة الذي تتسالم فيه أحكامُ الشرع ومقرَّراته، وقوانينُ العقل وتقديراتُه، وأُصولُ الفطرة ونوازعها، فيتأيد بعضُها ببعض في نظام متآنس العناصر، متكامل الأبعاد. ولذلك فأدار الكلامَ في أحد كتبه على "إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة،" مستفيدًا استفادةً لا تخفى من تحقيقات ابن تيمية وتدقيقاته. فبعد أن ساق الصنعانيُّ كلامًا لابن تيمية، ناقش فيه رأيَ النافين لأنْ يكون الحسنُ والقُبح من قبيل الصفات الذاتية للأفعال، وبيَّن فسادَ استدلالهم على ذلك، محتجًّا بقوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ﴾[٢٢] الذي يدل —كما يقرر ابن تيمية— على أن الفعل في نفسه معروفٌ ومُنْكر، وأن الطَعُومَ طيّب وخبيث، بعد ذلك طرح العالم (الزيدي) التساؤلاتِ الآتيةَ على منكري ذاتية صفات الْحُسن والقُبح في الأفعال فقال: "ويُقال لهم أيضًا: وكيف تمدَّح بأمره بالعدل، والإحسان، ونهيه عن الفحشاء، والمنكر، والبغي [التي] عرفتها العرب، المنزل ذلك بلغتهم فعرفوا معانيَها بمقتضى السليقة وفهموا المرادَ منها؟ أفَتُرى لو أمرهم بالخيانة، والكذب، والتظالم، ونقض العهود، وقطيعة الأرحام، واطّراح مكارم الأخلاق، والزنا بحلائل الجيران، ونكاح الذكور، وتمكينهم من نفوسهم، وكل فاحشة تتناهى قبحًا في عقل كل عاقل وفطرة كل منصف، ونهاهم عن إطعام الطعام، وإفشاء السلام، وفك العاني، وإرشاد الضال، والشفقة، والصدق، وبالجملة نهاهم عن مكارم الأخلاق بأنواعها، هل كانت تنقلب عندهم هذه الحقائق؟ وهل كانوا يسارعون إلى مناقضة هذه الآية وتكذيبها؟ أم كانوا يذعنون لها حين طابق الْخَبرُ مَخْبرَه؟ وقل لي: ما الظنُّ الذي بقي

---

[22] وتمام الآية التي تصف مهمة النبي الخاتم عليه السلام ورسالته وعلاقتها بما جاء به الأنبياء قبله، وخاصة موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.﴾ (الأعراف: ١٥٧)

على الكفار في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (ص: ٢٧) هل هو عين ما ظنه هؤلاء؟...."[٢٣]

٢. العِلَّة والحِكْمَة والمُناسبة أو البحث عن المبدأ التعليلي المُوَحِّد:

من المناسب هنا أن نقف عند بعض الجوانب المفهومية والمنهجية المتصلة بالعِلَّة في الدرس الأصولي، نظراً لأهميتها الخاصة لبحثنا هذا، من حيث إنها السياق الذي برز فيه التنظيرُ لمقاصد الشريعة، واتّضحت من خلاله أبعادها، وتكامل في إطاره مفهوم المصلحة، وتمايزت أقسامها وأنواعها.

شمل درسُ الأصوليين في العلة مسائلَ عدة، فتناولوها من حيث ما به تحقُّقُها، ومن حيث تعريفُها وأقسامُها، كما تناولوها من حيث شروطُها ومسالكُها، ومن حيث نواقضُها وقوادحُها، كما تجادلوا فيما هو المعلَّل أهو العينُ التي تعلق بها الحكمُ أمِ الحكمُ نفسه، إلخ.[٢٤] وقد تنوعت الألفاظُ التي استخدموها في التعبير عنها، تبعاً لاختلاف الزاوية التي نُظِرَ منها إلى ما يُعدُّ عِلَّة، وتبعًا كذلك للاعتبارات الكلامية التي وجهت تعريفاتِهم لها. وهناك مسألتان نريد أن نقفَ عندهما: الأولى مسألة العلاقة بين مصطلحيْ العِلَّة والحكمة، والثانية مسألة الوصف المناسب، والمناسبة بين الحُكْم وعِلّته. وقد حصرنا النظرَ في هاتين المسألتين؛ إذ إن مقولة المقاصد إنما نشأت مصطلحًا، ونضجت مفهومًا، وتكاملت عناصرَ في خضم جدل العلماء بخصوصهما.

ولنمهِّدْ للمسألة الأولى بكلام للإمام أبي إسحاق الشيرازي، جاء فيه أن عِلل الشَّرع بعد أن جعلها الشارع عللاً "وَجَب طردُها وجريانُها كالعلل العقلية؛ لأنها -بعد جعلها علّةً في اقتضاء الحُكم- بمنزلة العلل العقلية في جميع الأزمان."[٢٥] وبذلك فإن الخلاف في اقتضاء العِلّة

---

[23] الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير. **كتاب إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة**، تحقيق: محمد صبحي حلاق، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص١٥٧-١٥٨. وكلام ابن تيمية الذي أشرنا إليه هو في الجزء الأول من كتابه "منهاج السُّنّة".

[24] راجع الدراسة الرائدة الشاملة والمفصلة لكل هذه الجوانب في:

- السعدي، عبد الحكيم عبد الرحمن. **مباحث العلة عند الأصوليين**، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

[25] الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم. **شرح اللمع**، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ج٢، ص٧٩٠.

الحُكمَ، أهو بنفسها من حيث هي مؤثرة في معلولها، أم بنَصْبِ ناصب وجَعْل جاعل "لا يعود إلى فائدة، وإنما هو اختلافٌ في الاسم."[٢٦] وتنبع أهميةُ هذا الكلام -فيما يلوح لنا- من كونه يتضمن تنبيهًا إلى ضرورة تجاوز الجدل الكلامي، الذي استغرق كثيرًا من جهود الأصوليين، تناظرًا حول إيجاب العلل الشرعية، وعدم إيجابها، وسعيًا للتمييز بينها وبين العلل العقلية؛ من أجل تصويب النظر على ما تدل عليه تلك العللُ أو تومئ إليه، من حِكَمٍ ومصالح.

ومهما يكن من أمر، فإننا نستطيع أن نتبين في العبارات التي استخدمها علماءُ الأصول في تعريفهم للعلّة بُعدَيْن مهمين مترابطين، لا يستقيم دونهما إدراكُ علِّية العلة، أو الوصف للحُكْم الشَّرعي: الأول هو ما يمكن أن نَعُدّه بعدًا خارجيًّا أو ظاهرًا لعِلَّة الحُكم، والثاني هو ما يمكن عَدُّه بعدًا داخليًّا أو باطنًا لتلك العِلَّة. وبعبارة أخرى، هذان البعدان هما البعد الخاص بمظهر الحُكم، والبعد الخاص بمضمونه. وقد عبّرتْ عن البُعد الأول طائفةٌ من الألفاظ مثل كون العِلَّة مُعرِّفًا، وسببًا للحُكْم، أو دليلاً وعلامةً عليه، وأمارةً له،[٢٧] أما الثاني فقد استُخدمت في التعبير عنه جملةٌ أخرى من الألفاظ مثل: الباعث، والداعي، والحِكْمَة.[٢٨]

ولتوضيح هذين البعدين دعونا ننظر في حكم القِصاص، معتمدين على ما قدّمه الإمام الغزالي بشأنه من تحليل. فالقتل العَمْد، وهو واقعةٌ موضوعية، هو الأمر أو الحدث الخارجي الذي عُلِّق به حكمُ القِصاص، فهو الأمارة أو العلامة على الحُكم، وهو كذلك سببُه والدليل

---

[26] المرجع السابق، ج٢، ص٨٣٣.

[27] الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي. **الفصول في الأصول**، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ج٢، ص١٦٢ و٢٠١. وانظر في ذلك أيضاً:
- البصري، أبو الحسين. **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حديد الله وآخرين، دمشق: المعهد الفرنسي، ١٩٦٥م، ج٢، ص٧٦٨-٧٦٩ و٧٧٣-٧٧٤؛
- الباجي، أبو الوليد. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ج٢، ص٦٥٨؛
- الجويني. **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٩٨ و٥١١؛
- الطُّوفي، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي: **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ج٣، ٣١-٣١٧؛
- السعدي. **مباحث العلة**، مرجع سابق، ص٧١-١٠٢ و١٤٥-١٥٧.

[28] شلبي. **تعليل الأحكام**، مرجع سابق، ص١١٧؛ وانظر أيضاً:
- السعدي. **مباحث العلة**، مرجع سابق، ص٧٣.

عل قيامه، وهو الأمر المقتضِي أو الموجِب للقِصاص، فإذا لم يكن قتلٌ عَمْـد لا يكـون قِصاص. أما البعد الداخلي لعلّية القتل للقصاص، أي الدَّاعي لجعل القتل سـببًا لإيجـاب القِصاص، فهو الزجرُ عن القتل "لما فيه من الفساد وفوات النفوس المقصود بقاؤها. والحاجة سابقةٌ على السبب، فصلحت لأن تكون علّةً باعثة عليه، ولا نعني بالحِكْمة والمعنى الْمُخيل إلا الباعثَ على شرع الحكم."[٢٩] ويمكن القول بعبارة أخرى: إن حفظَ النفوس هو العِلَّـة الغائية لشرع القِصاص، وهو المصلحة المقصودة به، بينما القتلُ هو علَّته السَّببية.

وإذن، فالشريعة إنما بُنيت أحكامُها على اعتبار ما يترتب عليها من حكم ومصالح؛ إذ هي -كما قرر الغزالي- الثمرةُ المطلوبة. فالحِكَمُ والمصالح في الحقيقة هي عللٌ للأحكام في العلـم والقصد، وإن تأخرت عنها في الحصول والوجود. إلا أن الأصوليين قد اختلفـوا في التعليـل بالحِكْمة بهذا المعنى، فجمهورُهم على عدم التعليل بها، نظرًا لما قدروه فيها من عدم الانضباط، أما الباقون فقالوا بالتعليل بالحِكْمة شريطةَ أن يتوافر فيها شرطَا الظّهور والانضباط.[٣٠]

ومع أننا ندرك حقيقةَ الدوافع التي حدت بأصحاب الرأي الأول، من حيث إنها تنبع من حرص على الاحتياط في فهم أحكام الشريعة من الوقوع في التقديرات الذاتية وغـير الموضوعية، التي قد تتحكم فيها الأهواءُ والرغباتُ الشخصية، إلا أن موقفَهم يوشـك أن يُخْضِع فقهَ الشريعة لنزعة ظاهرية جامدة. أما أصحابُ الرأي الثاني فإن التكييفَ الـذي جاؤوا به لاعتماد الحكمة في التعليل، لا يبدو حلاً مناسبًا ومتماسكًا للمشكلة، بل هـو هروب منها وانكفاء على الجانب الظاهر أو الخارجي لعلّية العلة كما سبق بيانه قبل قليل، وبذلك فهو لا يكاد يفترق كثيرًا عن الرأي الأول. وفي كلا الموقفين إهدارٌ لمفهوم الحِكْمة وسدٌّ لما يفتحه من أبواب واسعة للتفقُّه في أحكام الشريعة، وإجرائها على الواقع. وربما كان

---

[29] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد. **شفاء الغليل في بيان الشبه والْمُخيل ومسالك التعليـل**، تعليـق: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص٢٨٧. وانظر كذلك:
- الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسـالة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج٢، ص٣٥٠.

[30] الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكـام**، تحقيـق: إبـراهيم العجوز، بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ)، ج٢، ص١٠٧. وفي ذلك عـودٌ إلى العِلّـة في بعـدها الخارجي من حيث هي وصفٌ لمحل الحكم ظاهر منضبط.

الشعورُ بهذا الانسداد، هو الذي حفز العقلَ الأصوليَّ للبحث عن مخارج أخرى، يتم من خلالها تجاوزُ حالة التجاذب التي أدت إلى الوقوع في مثل هذا المأزق. ونحسب أن فكرة المُناسِب والمُناسَبة كانت أحدَ تلك المخارج بل كانت -فيما نحسب- المخرج الرئيس من ذلك الانسداد، وإن كانت هي الأخرى لم تسلم من جدال حولها، ما فتئ أن انجلى عن تسالم بشأنها عند غالب المتأخرين من الأصوليين.

ويمكن إرجاعُ احتدام الجدل الأصولي المنهجي حول المناسبة إلى النصف الأول من القرن الخامس الهجري، وقد شاع في الاستعمال لفظ (الإخالة) تعبيرًا عن المفهوم نفسه، وذلك في سياق مناقشتهم لمسالك العلّة وطرق الكشف عنها. ودون الدخول في تفاصيل ذلك الجدل، وتصنيف الفرقاء المتناظرين فيه، يحسن بنا الانطلاقُ من تعريف الوصف الْمُخيل أو المناسب، الذي ساقه الفقيهُ والأصولي الحنفي أبو زيد الدبوسي، ومؤداه أن الْمُخيل هو الوصفُ الذي يُوقِعُ "في القلب خيالَ القبول وأثرَ الصحة."[٣١] إلا أن الدبوسي الذي أورد هذا التعريف في معرض المناظرة مع الشافعية، اعترض عليه، لما يَتَّسِم به من عنصر الذاتية، وعدم الخضوع لمعايير موضوعية، يمكن النزولُ عندها عند الاستشكال والاعتراض؛ ذلك أن الإخالة -كما يقول- "إشارة إلى ما يقع في القلب، وما لا يُطَّلع عليه، فلا يصير حجةً على غيره،" فضلاً عن أن "كلَّ معلِّل يمكنه أن يقول: وقع في قلبي خيالُ صحته (أي صحة المخيل أو المناسب)، فيصير معارضاً إياك، وأنه من باب الإلهام، وقد بينا في موضعه بطلانَ ذكره على سبيل الاحتجاج به."[٣٢] ويبدو أن هذا الاستشكال، وذاك الاعتراض، قد جلبا غيرَ قليل من الإرباك والإحراج للشافعية ومَنْ نحا نحوَهم، وهو ما عبّر عنه الغزاليُّ باستشعاره الحاجةَ للانتهاض لهما، والرد على من سببهما، فكان تأليفُه

---

31 الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن عمر. **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق: عدنان العلي، صيدا/بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م، ص٣٢٥.

ومن الغرابة أن العلماء الذين تناقلوا تعريف الدبوسي بغرض نقضه والرد عليه لم يكونوا دقيقين في النقل، فقد أوردوه على النحو الآتي: "ما إذا عرض على العقول تلقته بالقبول"، وقد استمر ذلك التصحيف حتى العصر الحديث (انظر على سبيل المثال: الغزالي، والآمدي، ومن نقل عنهما في العصر الحديث). هذا فضلاً عن أن الدبوسي نفسه لم يورد ذلك التعريف في مقام التبني له والالتزام به، بل ساقه مساق النسبة إلى الخصم وفي سياق المناظرة معه والاعتراض عليه.

32 الدبوسي. **تقويم الأدلة**، مرجع سابق، ص٣٢٨.

كتاب "شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل" الذي احتلَّ فيه بيـــان معـــنى المناسب، والاستدلال على مشروعية التعليل به الحيزَ الأكبر.[٣٣]

وبعد الكلام على مسالك العلّة التي يعتمد في تحديدها على البنية النصية واللغوية لخطـــاب الشرع،[٣٤] انتقل الغزالي إلى المسالك العقلية، وفي مقدمتها المناسبة، مذكراً باعتراض الدبوســـي عليها، واشتراطه ضرورة إظهار التأثير بالنص أو الإجماع. ولما كان مبنى ذلك الاعتراض هـــو غياب "المعيار الذي يُعرف به كون المعنى مناسبًا إذا وقع فيه الشكُّ للناظر أو التنازعُ للمناظِر،" سلك أبو حامد سبيل التفصيل فقال: "المعاني المناسبة ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها، وفي إطلاق المصلحة أيضًا نوعُ إجمال؛ والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة، والعبـــارة الحاوية لها أن المناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود. أما المقصود فينقسم إلى ديني وإلى دنيـــوي، وكل واحد ينقسم إلى تحصيل وإبقاء... وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد، وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسبًا، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب."[٣٥]

ويصوغ أبو حامد هذا التفصيلَ والتصوير اختصاراً، على نهـــج التعريـــف، فيقـــول في المستصفى: "المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح، بحيث إذا أُضيفَ الحكمُ إليه انتظم."[٣٦] وإذا كانت المناسباتُ راجعةً إلى رعاية المقاصد التي تتفاوت مراتبُها؛ إذ منها ما يقـــع في محـــل الضرورات، وما يقع في رتبة الحاجات، وما يقع في رتبة التوسعة والتيسير، ولكلٍّ رتبة من هاته الرتب ما تتمة وتكملة لها،[٣٧] فإن ما يقع في الرتبة العليا –الضرورات– كحفظ النفوس الـــذي "هو من ضرورة الخلق،" أمرٌ –في نظر الغزالي– نجد "العقولَ مشيرةً إليه وقاضيةً به لـــولا ورود الشرائع؛ وهو الذي لا يجوز انفكاكُ شرعٍ عنه عند من يقول بتحسين العقل وتقبيحه."[٣٨] وبناءً

33 نستشف الأثر الذي تركته انتقادات الدبوسي للإخالة من كلام الغزالي في المقدمة؛ إذ ذهب إلى حد تأكيد عدم ارتياحه إلى طريقة شيخه أبي المعالي الجويني في تأييد هذا المفهوم والرد على المخالفين لعدم وفائها بالغرض، وكون الجواب على اعتراضاتهم غير مقنع. انظر:
– الغزالي. **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص٩.

34 الغزالي. **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص١٦-٧١.

35 المرجع السابق، ص٧٩-٨٠.

36 الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٦.

37 الغزالي. **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص٨٠.

38 المرجع السابق، ص٨١.

على ذلك، فإن "كل مناسبة يرجع حاصلُها إلى رعاية مقصود، يقع ذلك المقصود في رتبة يشير العقلُ إلى حفظها، ولا يستغني العقلاءُ عنها، فهو واقعٌ في الرتبة القصوى من الظهور."[٣٩]

٣. نحو نظرية كلية في المناسبة

بهذا التعريف لمعنى الْمُناسِب، وتعيين رتبه، وتحديد مضامين تلك الرتب، يكون الغـزالي قـد وضع الإطارَ الأساسي الذي التزمه العلماءُ من بعده في نظرهم في المناسبة. وإذا استثنينا العز ابن عبـد السلام، والطُّوفي،[٤٠] وابن تيمية، والشاطبي، الذين يمكن القول بأنه كانت لهم مقارباتٌ لموضـوع المصلحة، مختلفة عما سار عليه سائر علماء الأصول، فإننا لا نكاد نجد في الدرس الأصـولي مَـنْ خرج عن هذا الإطار الذي رسمه الغزالي، من خلال مناقشته وتعريفه للمناسبة، أو مَنْ أضاف إليـه شيئاً مُستَحَقاً، إلا أن يكون على سبيل التفصيل والتفريع في البحـث والاسـتدلال.[٤١] إلا أننـا واجدون مع ذلك لفتات بارعة ونظرات رشيقة -وإن كانت مغمورة- عند كـل مـن الـرازي والطُّوفي، تدفعنا للقول: إن المناسبةَ عندهما كادت أن تتحول إلى نظرية كُلِّيـة تتجـاوز المـضمار المحدود لمبحث مسالك العلّة، الأمر الذي يجعلها جديرةً بالوقوف عندها وقفة خاصة.

ولنبدأ بالرازي الذي لخص تعريفات مَنْ سبقوه للمناسب في تعريفين: "الأول أنه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاء،" وأنه "قد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وعن الإبقاء بدفع المضرة."[٤٢] أما التعريف الثاني فهو أن المناسب هو "الملائم لأفعال العقـلاء في

---

39 الغزالي. **شفاء الغليل**، مرجع سابق. هكذا في الأصل ويبدو في الكلام اضطراب. على أن الغزالي لا يخفي شعوره بـالحرج وهو يقول هذا الكلام، الأمر الذي يضطره إلى الاعتذار لكي لا يتهم بالاعتزال، ولكي لا ينفر الناسُ من هذا الـذي قـرره بشأن قدرة العقل على إدراك ما يعود إلى الضروري من المصالح، فيقول: "وإنما نبهنا على هذا القـدر كـي لا نُنْـسب إلى اعتقاد الاعتزال، ولا ينفر طبعُ المسترشد عن هذا الكلام خيفةَ التضمخ بعقيدة مهجورة، يرسـخ في نفـوس أهـل الـسُّنة هجينُها."(!)

40 ننبه هنا إلى أن للطوفي ما يمكن عدّه مقاربتين لإشكالية المصلحة، الأولى: ما سلكه في شرحه لحديث "لا ضـرر ولا ضرار"، والثانية: في شرح الروضة، وسنشير إلى ذلك في حينه.

41 قارن بما جاء في:

- شلبي. **تعليل الأحكام**، مرجع سابق، ص٢٤٠-٢٥٥.

42 الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين. **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق طه جابر فياض العلـواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ج٥، ص١٥٧.

العادات."[43] وقد بيَّن الرازي أن التعريف الأول هو "قول مَنْ يُعلل أحكام الله تعالى بالحكم والمصالح،" بينما "التعريف الثاني هو قول من يأباه."[44]

و يمضي الرازي في تفصيل الاعتبارات المختلفة، التي ينظر على أساسها إلى المناسب وفقاً للتعريف الأول، فيذكر قسميه من: حقيقي، وإقناعي، وأنواعه من: معتبر، وملغي، ومرسل، ومراتب الحقيقي من: ضروري، وحاجي، وتحسيني. وتستوقفنا في ثنايا ذلك عبارةٌ مهمة، عَنْوَنَ بها الرازي الفنَّ الثاني من الفصل الذي خصصه للكلام على المناسبة، وهي قوله: "في إقامة الدلالة على أن المناسبة دالة على العلية؛"[45] إذ أورد تحت هذا العنوان الشواهد القرآنية والأدلة العقلية، على أن أحكام الشريعة إنما وضعت لمصلحة الخلق.[46] ثم يُطوى البحثُ الخاص بمسالك العلّة، ويبقى العقلُ متطلعًا إلى مزيد بيان لما تنطوي عليه تلك العبارةُ الموحية من معاني وأبعاد، ولا نظفر بشيء من ذلك إلا في خاتمة القسم الأخير من باب التعارض والترجيح، الذي خصّه الرازي للترجيح بين الأقيسة، وكأنما قصد أن يجعل إضافته الحقيقية في شأن التنظير للمناسبة، بحيث لا تجلب عليه اعتراضَ معترض، أو نقد منتقد. فما الجديدُ الذي جاء به الرازي؟!

يمكن القولُ: إن ما قرره الرازي في الموضع المذكور يخالف ما سار عليه الأصوليين في ترتيب مسالك العلة حسب أهميته، وهو بذلك يقلب ما اعتاد عليه الأصوليون رأساً على عقب، ويقرر الفخر "أن المناسبة أقوى من التأثير؛ لأنه لا معنى للتأثير إلا أنه عُرِف تأثيرُ هذا الوصف في نوع هذا الحكم وفي جنسه، وكونُ الشيء مؤثرًا في شيء لا يوجب كونَه مؤثرًا فيما يشاركه في جنسه. أما كونه مناسبًا فهو الذي لأجله صار الوصف مؤثرًا في الحكم، فكان الاستدلالُ بالمناسبة على العلّية أقوى من الاستدلال بالتأثير عليها."[47] وإذا علمنا أن التأثير إنما يظهر بالنص أو الإجماع كالقول –مثلاً– بأن العلّة في الولاية في الزواج هي الصِّغَرُ،[48] أدركنا المغزى الحقيقي لكلام الرازي هذا. وبعبارة أخرى، فإن الوصفَ الذي يثبت تأثيرُه في الحكم بالنصِّ أو الإجماع،

---

[43] المرجع السابق، ص١٥٨.
[44] المرجع السابق، ص١٥٨-١٥٩.
[45] المرجع السابق، ص١٧٢.
[46] المرجع السابق، ص١٧٢-١٩٦.
[47] المرجع السابق، ص٤٥٦-٤٥٧.
[48] الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٧.

إنما يستمدُّ صلاحيتَه ليكون عِلّةً من كونه مناسبًا؛ "لأن المناسبة مستقِلَّةٌ بإنتاج العِلّية،" ذلك أن المناسبة –كما يؤكد الرازي بوضوح– "علةٌ لعِلِّية العلة."[49]

فما مغزى هذا الكلام؟

إذا كان معنى المناسب كما بيَّن الجويني والغزالي والرازي نفسه، وتبعهم على ذلك سائرُ علماء الأصول من بعد، يدور حول مراعاة المصلحة بأنواعها التي فصَّلوها، ومراتبها التي حدّدوها، فإن ما قرره الرازي هنا لا يُبقي مجالاً للتردد في كون المناسبة هي الأصلُ الكُلِّيُّ الذي ترتد إليه قضيةُ التعليل برمتها؛ إذ لم تعد المناسبةُ عنده مسلكاً يأتي في رتبة متأخرة عن عدد من المسالك النقلية والعقلية للكشف عن العلة فحسب،[50] بل هي المعين الذي منه تستمدُّ العلةُ عِلِّيتَها، وتكتسب شرعيتها، بقطع النظر عن المسلك الذي يُتَوَصَّلُ به إليها. وهذه نقلةٌ كبيرة لا نكاد نجد مَنْ انتبه إليها من دارسيه، بما في ذلك العلماء الذين اختصروا المحصول كالسراج الأرموي، أو شرحوه كالشهاب القرافي، الذي لم يعلّق بأي شيء على هذه التقريرات، التي لا نكاد نجد لها نظيرًا في كتب الأصول! وعلى ذلك يمكن القولُ: إن الرازي قد سعى في الحقيقة إلى صياغة نظرية متكاملة في الْمُناسبة، فلم تعد الْمُناسبةُ قسيمًا لمسالك العلة التي ضبطها الأصوليون فحسب، وإنما أصبحت هي الأصل الذي تستمد منه تلك المسالكُ قوامَها ومشروعيتَها، بوصفها عناصرَ له وفروعًا عنه.

إنَّ هذه الخطوة المنهجية والنظرية التي خطاها الفخر الرازي في تناول المناسبة، وتأصيل معناها، أصلاً كليًّا للعلّية في الأحكام الشرعية، ستشهد تعميقًا لمغزاها، وتوسيعًا لمداها، مع نجم الدين الطُّوفي، على نحو يجعلنا نجازف بالقول: إنّ ما قام به لا سابقَ له فيه، مما وصلنا من مؤلفات علم أصول الفقه. يرى الطُّوفي أن المناسبَ من الْمُهمَّات ليس فقط "لأن عليه مدارَ الشريعة،" بل

[49] الرازي. **المحصول**، مرجع سابق، ج٥، ص٤٥٧.

[50] راجع تفصيل تلك المسالك في:

– الغزالي. **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص١٦-١٤٤.

– الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٩٨-٣١٤ (فقد احتل مسلك المناسبة المرتبة الرابعة قبل السبر والتقسيم في الكتاب الأول، بينما جاء في الكتاب الثاني تالياً للسبر والتقسيم لا متقدماً عليه، علماً بأن الاستدلال على حجية المناسبة قد استغرق الحيز الأكبر من شفاء الغليل).

– الزركشي. **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٤، ص١٦٥-٢٣٠. (إذ جاءت المناسبة في الرتبة الخامسة).

– السعدي. **مباحث العلة**، مرجع سابق، ص٣٣٩-٥٢٣.

-كذلك- لأن عليه "مدارَ الوجود؛ إذ لا موجودَ إلا وهو على وَفْق المناسبة العقلية،" وإن كانت "أنواعُ المناسبات تتفاوت في العموم والخصوص والخفاء والظهور."[٥١] فالمناسبة، بناءً على ذلك، لم تعد نظريةً في أحكام الشرع فحسب، وإنما هي كذلك رؤيةٌ لنظام الوجود، وعلاقات الموجودات بعضها ببعض. وهكذا يعيد الطُّوفي صياغةَ فكرة المناسبة، لتصبح نظريةً كُلّية تشمل: نظامَ الخلق، والكون، من حيث قيامُهما على وفق الحكمة الإلهية البالغة، كما تشمل أحكامَ الشريعة في معقوليتها، بما تنهض عليه من علل، وما تتغياه من مقاصد تدور حول صلاح الخلق.

وبذلك تكون المناسبةُ هي الأفق النظري، والمساق المنهجي، الذي يتألق فيه النظرُ العقلي في نصوص الشريعة، تفهُّمًا لمعقولية أحكامها، وإدراكًا لغائية مقرراتها، نظامًا متسقَ العناصر، مترابط الأجزاء، لا تخالُفَ فيه ولا تناقض، كما يسمق البحثُ العلمي في ظواهر الكون، تعرفًا على نواميس حركته، واكتشافًا لآليات انتظامه، لإدراك تجليات العناية فيه، صنعَ الله الذي أتقن كل شيء، فله الخلق والأمر. وهكذا فنحن إزاء خطوة تأصيلية أخرى مهمة، تؤكد الأصلَ الكبير الذي تقدم الكلام عليه في خصوص العلاقة بين الشريعة، والفطرة والعقل، ذلك الأصلُ الذي سينطلق منه ابن عاشور لاحقًا في دعوته إلى إنشاء علم مقاصد الشريعة، والتنظير له، وتأصيل عموم أحكامها للبشر كافة، وشمولها لكل مجالات حياة البشر، وصلاحيتها لكل العصور والأزمان.

وإذ استقام لنا النظرُ في المناسبة إطارًا لفهم مسألة التعليل، وإدراك مباني الأحكام الشرعية إدراكًا نسقيًّا، من خلال ترتيب ما تتغياه من مصالح، هي في نهاية التحليل وحقيقة الأمر تعبيرٌ عن نسق القيم الحاكمة لسلوك الإنسان وتصرفاته على المستوى الفردي والجماعي، كما يقتضي ذلك نظامُ الدين عقدًا وشرعا، فقد توفر لنا ميزانٌ كُلِّيٌّ لكيفية تنزيل أحكام الشريعة المطلقة الثابتة، في الواقع النسبي المتحول، وتطبيقها على مجرياته ومشخصاته المتغيرة والمتشابكة في الوقت نفسه، تكييفًا للوقائع والنوازل وفق ما تقتضيه الأحكام، وتصريفًا للأحكام على حسب ما تتطلبه الوقائع والنوازل.[٥٢]

---

[51] الطُّوفي. **شرح مختصر الروضة**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٨٢.

[52] للمزيد من التفصيل بخصوص تصريف الأحكام وتكييف الوقائع، انظر:

- الترابي، حسن. **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي**، الخرطوم: مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

- النجار، عبد المجيد. **في فقه التدين فهماً وتنزيلا**، الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٤١٠هـ.

ولنا أن نمثل لذلك باتخاذ التدابير القانونية اللازمة، ووضع السياسات الاقتصادية والاجتماعية المناسبة، للحفاظ على البيئة الطبيعية التي يعيش فيها الإنسان على حالة متوازنة؛ أرضِها، وبحارِها، وأنهارِها، وغاباتِها، وجوِّها، وما تحتوي عليه من مخلوقات، فإن هذا أمرٌ مناسب لمقاصد الشرع؛ إذ فيه مصلحةٌ حاجية تكاد تقترب مما هو ضروري، ففساد البيئة الطبيعية واختلال توازنها، من شأنه أن يؤدي إلى عدم صلاحيتها لتكون محضنًا لحياة الإنسان، بما يعنيه ذلك من تكامل بين أبعاد الحياة الإنسانية المختلفة: بقاءً ونماءً بحفظ النفس والمال، وقيامًا وزكاءً بحفظ العقل والدين، ودوامًا واستمرارًا بحفظ النسل. ويمكن أن نضيف مثالاً آخر أكثر تحديدًا في التعبير عن هذه المعاني. إن وضع سياسات قويمة ومركزة لتعليم اللغة العربية، وتقوية مكانتها، وإعلاء مركزها في نفوس المسلمين أولاً، وعند غيرهم ثانيًا، يتنزل منزلةَ المصالح الحاجية اليوم؛ إذ هو سبيلٌ رئيس إلى حفظ الدين، الذي لا خلافَ بين المتشرعين المسلمين في أنه أحدُ الضروريات الكلية التي جاء الشرع بحفظها، كما أنه وسيلةٌ إلى حفظ الكيان الاجتماعي، والثقافي، والشخصية التاريخية للأمة من الذوبان والاندثار اللذين يتهددانها، من خلال قوى العولمة المتغولة، وتيارات التغريب المتآمرة، التي تتكالب عليها من كل صوب، وتتناهشها من كل جانب.

ثانياً: مقاصد الشريعة والإطار التأصيلي لمفهوم المصلحة

١. ما بين النَّص والمصلحة أو الشريعة والطبيعة

ينطلق القول في هذه المرحلة من البحث من كلام الطُّوفي في المصلحة، على الرغم مما أُثير حوله من غبار، وما تمّ من محاولات لتوظيف آرائه بعيدًا عن قصده فيها. لقد شاع عند عدد من الكتاب أن الطُّوفي يقول بالمصلحة بصورة مطلقة، بحيث تكون لها الحكومةُ على ما سواها، حتى وإن كان نصًّا من القرآن، وذلك اعتمادًا على شرحه

لحديث «لا ضرر ولا ضرار»[53] دون الرجوع إلى مؤلفاته الأخرى. إلا أن الناظرَ في شرحه لمختصر الرَّوضة، وفي شرحه للحديث المذكور معًا، يصعب عليه قبولُ هذه النِّسبة، أو التسليمُ بها بإطلاق، ومن دون تكييف. ولذلك فالأمر يتطلب شيئًا من التأني، كما يحتاج إلى قراءة تناصٍّ، لتحديد ما يمكن عدُّه رأيًا نهائيًّا للطوفي. وسنطيل الوقوفَ معه شيئًا ما نظرًا لما نتج عما نُسب إليه من تجاذب في الآراء.

ليس من قبيل التجني على هذا العالِم المثير للجدل،[54] أو الافتئات عليه، الإشارةُ إلى الاضطراب الواقع في كلامه على المصلحة عند شرحه للحديث المذكور. فبعد أن يذكر الطُّوفي أن جملة أدلة الشرع -كما يمكن استقراؤها في مختلف المذاهب الفقهية- تسعة عشر باباً، بعضها متفق عليه، وبعضها مختلف فيه، يعلق بأن "قول النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» يقتضي رعايةَ المصالح إثباتاً، والمفاسد نفيًا؛ إذ الضرر هو المفسدة، فإذا نفاها الشرعُ لزم إثباتُ

[53] وهو الحديث الثاني والثلاثون من الأربعين حديثًا المعروفة بالأربعين النووية التي جمعها الإمام محيي الدين أبو زكريا النووي، وقد شرحها الطُّوفي في كتاب بعنوان: **كتاب التعيين في شرح الأربعين**، تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان، بيروت: مؤسسة الريان، ومكة: المكتبة المكية، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ص٢٣٤-٢٨٠. والحديث رواه عن أبي سعيد الخدري ابنُ ماجه والدارقطني مسندًا عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه، عن أبي سعيد الخدري، ورواه مالك في الموطأ مرسلاً عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن النبي ﷺ، مسقطًا أبا سعيد الخدري. وقد توسع الطُّوفي في شرح هذا الحديث فبلغ حجمُه من خمسين صفحة. واستقطب شرحُ هذا الحديث اهتمامَ العلماء في العصر الحديث فتولوا نشره والتعليق عليه، ويعد تحقيق المرحوم الدكتور مصطفى زيد له، ونشره مستقلاً مع دراسة ضافية عن مفهوم المصلحة، أهم الجهود العلمية التي بُذلت بشأنه.

[54] ليس الطُّوفي مثيراً للجدل فقط بسبب رأيه في المصلحة، بل اختلف الكاتبون حتى في انتمائه المذهبي، فمنهم من عده حنبلي المذهب، ومنهم من نسبه إلى التشيع، ومنهم من ذهب إلى حد اتهامه بعدم الانتماء إلى أيٍّ من المذاهب المعروفة، ناسباً له شعراً في هذا المعنى يشي بنزعة عبثية لديه، مما يتعارض مع الصورة التي تتراءى لنا من سائر مؤلفاته التي وصلت إلينا! انظر في هذا الصدد:

- زيد، مصطفى. **المصلحة في التشريع الإسلامي**، القاهرة: دار اليسر للطباعة والنشر، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص٨٩-١٠٥ (يشتمل هذا الكتاب على النص المحقق لشرح الطُّوفي لحديث الرسول ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» مع دراسة المؤلف عن المصلحة).

- البوطي، محمد سعيد رمضان. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٧، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص١٧٨-١٧٩، الهامش رقم ١.

وكذلك مقدمة عبد الله التركي لـ**شرح مختصر الروضة**، ج١، ص٣٣-٣٧. وهذا الخلاف حول الهوية المذهبية للطوفي موروثٌ ممن ترجموا له من القدامى؛ إذ ذكروا في شأن انتمائه المذهبي أقوالاً يضرب بعضها بعضاً. انظر على سبيل المثال:

- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد: **الذيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م، ج٤، ص٤٠٤-٤٢١.

النفع الذي هو المصلحة؛ لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما." ومن بين التسعة عشر دليلاً التي أحصاها يقرر أن "أقواها النَّصُّ والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا المصلحةَ أو يخالفاها، فإن وافقاها فبها ونعمت ولا نزاع؛ إذ قد اتفقت الأدلةُ الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السُّنة على القرآن بطريق البيان." وبيانُ ذلك عند الطُّوفي أن هذين الدليلين "إما ألا يقتضيا ضرراً ولا مفسدة بالكُلِّية، أو يقتضيا ذلك، فإن لم يقتضيا شيئاً من ذلك فهما موافقان لرعاية المصلحة، وإن اقتضيا ضرراً فإما أن يكون (أي الضرر) مجموع مدلوليهما أو بعضه، فإن كان مجموع مدلوليهما فلا بد أن يكون من قبيل ما استثني من قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، وذلك كالحدود والعقوبات على الجنايات، وإن كان الضرر بعض مدلوليهما، فإن اقتضاه دليلٌ خاص، اتُّبع الدليلُ الخاص، وإنْ لم يقتضه دليل خاص، وجب تخصيصُهما بقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، جمعاً بين الأدلة."[٥٥]

فههنا نلاحظ أن الطُّوفي لا يرى تقديمَ المصلحة على النص والإجماع بإطلاق، وإنما من حيث كونها تصلح مخصصاً أو مبيناً لمقتضاهما. ومستنده في ذلك، أنه يرى في هذا الحديث تعبيراً عن أصل كلي يؤسس لمفهوم المصلحة من جهة، ويعبّر عن الاتجاه العام للشريعة من جهة أخرى، وهو ما يوضحه بقوله إنه "من المحال أن يراعيَ الله ﷻ مصلحةَ خلقه في مبدئهم ومعادهم ومعاشهم،[٥٦] ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية؛ إذ هي أعم، فكانت بالمراعاة

[55] الطُّوفي. **كتاب التعيين**، مرجع سابق، ص٢٣٨؛ زيد. **المصلحة**، مرجع سابق، ص٢٤١-٢٤٢. ونلاحظ هنا أن ما ذكره الطُّوفي من إمكانية اقتضاء النصوص الضرر، أو حتى معارضتها لما فيه مصلحة، كلامٌ غير مقبول، وربما أعذر صاحبه بأنه صدر منه من باب الاستطراد الذي تجر إليه روحُ المناظرة والتفريع النظري. فإذا كان الأصلُ في الشريعة انبناءُ أحكامها على مراعاة المصلحة تحصيلاً، والمفسدة دفعًا، فإن ما قاله لن يعدوَ كونه افتراضًا لا يُلتفت إليه. أما ما مثّل به من الحدود والعقوبات، وجعله استثناءً من قاعدة "لا ضرر ولا ضرار"، فإنه ساقه مساقًا غفل فيه عن كون الحدود والعقوبات، إنما هي مجعولةٌ لتحقيق مصالح أكبر أو درء مفاسد أعظم.

[56] يشير الطُّوفي بهذا إلى ما استدل به على أن "أفعال الله (عز وجل) معللة بحكم غائية تعود بنفع المكلفين وكمالهم، لا بنفع الله (عز وجل) وكماله؛ لاستغنائه بذاته عما سواه" وعلى أن "رعاية المصالح واجبة من الله (عز وجل)؛ حيث التزم التفضل بها، لا واجبة عليه." كما يشير إلى ما ساقه من آيات وأحاديث تدل على أن أحكام الشريعة إنما وضعت لما فيه مصالح؛ إذ "ما من آية من كتاب الله (عز وجل) إلا وهي تشتمل على مصلحة أو مصالح." انظر:
- الطُّوفي. **كتاب التعيين**، مرجع سابق، ص٢٤٢-٢٤٣؛
- زيد. **المصلحة**، مرجع سابق، ص٢٤٤-٢٤٩.

أوْلَى، ولأنها أيضاً من مصلحة معاشهم؛ إذ بها صيانةُ أموالهم ودمائهم وأعراضهم، ولا معاشَ لهم دونها، فوجب القولُ بأنه راعاها لهم. وإذا ثبتت رعايتُه إياها، لم يجز إهمالُها بوجه من الوجوه، فإن وافقها النصُّ والإجماع وغيرُهما من أدلة الشرع فلا كلام، وإن خالفها دليلٌ شرعي وُفِّق بينه وبينها بما ذكرناه: من تخصيصه بها، وتقديمها بطريق البيان."[57]

وإذا تجاوزنا الإجماعَ وما أثاره الطُّوفي بشأنه من إشكالات،[58] فإن منشأ الإشكال فيما ذهب إليه بخصوص التعارض بين المصلحة والنص، أنه ليس واضحاً ما المراد عنده بالنص، أهو مطلق خطابات الشرع مما قد تختلف وجوهُ الدلالة فيه، وتتفاوت وضوحاً وخفاءً، وعموماً وخصوصاً، وإطلاقاً وتقييداً، وإجمالاً وبياناً، إلخ، بما يعني انفتاحَها لمحامل قد تتفاوت فيها أنظار المجتهدين، حسب ما يعتمدونه من أدوات في التفسير، والتأويل، والتوفيق، والترجيح، والاستنباط، أم هو النص بالمعنى الاصطلاحي عند الأصوليين الذي لا يحتمل تعدداً في الدلالة، وبالتالي لا مجال للتأويل فيه؟

لقد ميّز الطُّوفي، شأنُه شأن سائر الأصوليين، بين "العبادات والمقدرات ونحوها" مما يكون التعويلُ فيه على النصوص على سبيل التعبد، و"المعاملات والعادات" التي يُعتد فيها بالمصالح على سبيل التعليل،[59] وذلك بناءً على أن العبادات "حق للشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقّه: كمًّا، وكيفًا، وزمانًا، ومكانًا إلا من جهته؛" إذ "تخفى مصالحها عن مجاري العقول،" وبناءً كذلك على أن المصلحة في "سياسة المكلفين في حقوقهم... معلومة لهم بحكم العادة والعقل، فإذا رأينا دليل الشرع متقاعداً عن إفادتها، علمنا أنَّا أُحلْنا في تحصيلها على رعايتها، كما أن النصوص لما كانت لا تفي بالأحكام، علمنا أنا أُحلنا بتمامها على القياس، وهو إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه بجامع بينهما."[60] وقد نبه كذلك إلى

---

[57] الطُّوفي. **كتاب التعيين**، مرجع سابق، ص٢٤٦؛ زيد. **المصلحة**، مرجع سابق، ص٢٥٠.

[58] من الاعتراضات التي يثيرها الطُّوفي على حجية الإجماع، أن وجودَ مذاهب فقهية متعددة واجتهادات مختلفة في فهم نصوص الشريعة، واستنباط الأحكام منها، من لدن الصحابة، هو ذاته مثار اعتراض على تلك الحجية. ولذلك يخلص إلى أن "السواد الأعظم الواجبُ اتباعُه هو الحجة والدليل الواضح؛ وإلا لزم أن يتبع العلماء العامة إذا خالفوهم؛ لأن العامة أكثر، وهم السواد الأعظم". انظر:

- الطُّوفي. **كتاب التعيين**، مرجع سابق، ص٢٧٤؛ زيد. **المصلحة**، مرجع سابق، ص٢٧٢.

[59] الطُّوفي. **كتاب التعيين**، مرجع سابق، ص٢٧٤-٢٧٧؛ زيد. **المصلحة**، مرجع سابق، ص٢٧٣-٢٧٦.

[60] الطُّوفي. **كتاب التعيين**، مرجع سابق، ص٢٨٠؛ زيد. **المصلحة**، مرجع سابق، ص٢٧٧-٢٧٨.

أن النصوص مختلفة، ويعتورها التعارضُ بما يجعلها منشأً للخلاف في فهم الأحكام في مقابل رعاية المصالح؛ إذ إن رعاية المصلحة "أمرٌ حقيقي في نفسه لا يُختلف فيه."[61]

إلا أن هذه التوضيحات، على الرغم من أهميتها، لا ترفع الإشكال والالتباس بصورة كلية. فما ذكره بشأن الوضوح الذاتي للمصلحة، ليس أكثر من دعوى لا تسلم من الاعتراض، فضلاً عن أن تَثْبُت أمام النقض بما يُشاهد من اختلاف الناس، وتنازعهم في معنى المصلحة، وفيما هو مصلحة، وما ليس بمصلحة، وفي مدى المصلحة ومجالاتها، وفي معاييرها وضوابط تحديدها، بمن فيهم أصحاب المذاهب العقلية الصرف، إنْ ثبت وجود مثل هذه المذاهب أصلا.[62]

ويبدو أن الطُّوفي لم يكن مهتمّاً بتقسيمات الأصوليين للمصلحة، وتنويعهم لاعتباراتها المختلفة، بقدر اهتمامه بالسعي لوضع نظرية شاملة فيها، تتأصل في النظام العام لنصوص الشريعة، وأصولها الكلية، بما يجعل مفهوم المصلحة أمراً كليّاً متقوِّماً بنفسه، بقطع النظر عن جزئياته وأفراده. وهذا ما نلحظه في تعليقه على مفهوم المصلحة المرسلة، فهو يذكر أن الطريقةَ التي استفادها من حديث «لا ضرر ولا ضرار» "ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهو التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام."[63] وهو يزيد موقفه وضوحًا في باب الاستصلاح من شرحه على مختصر الروضة؛ إذ يقول: "اعلم أن هؤلاء الذين قسموا المصلحة إلى معتبرة وملغاة، ومرسلة ضرورية وغير ضرورية، تعسفوا وتكلفوا، والطريقُ إلى معرفة حكم المصالح أعم من هذا وأقرب، وذلك بأن نقول: قد ثبت مراعاة الشرع للمصلحة والمفسدة بالجملة إجماعاً، وحينئذ نقول: الفعل إن تضمن مصلحة مجردة حصلناها، وإن تضمن مفسدة مجردة نفيناها، وإن تضمن مصلحة من وجه ومفسدة من وجه، فإن استوى في نظرنا تحصيل المصلحة ودفع المفسدة توقفنا على المرجح أو خيرنا بينهما...، وإن لم يستو ذلك بل ترجح أحدُ الأمرين تحصيلُ المصلحة أو دفع

---

61 الطُّوفي. **كتاب التعيين**، مرجع سابق، ص٢٥٩؛ زيد. **المصلحة**، مرجع سابق، ص٢٦١.

62 انظر عرضًا موجزًا بهذا الشأن في البوطي. **ضوابط المصلحة**، مرجع سابق، ٢٧-٤٤.

63 الطُّوفي. **كتاب التعيين**، مرجع سابق، ص٢٧٤؛ زيد. **المصلحة**، مرجع سابق، ص٢٧٢.

المفسدة فعلناه؛ لأن العمل بالراجح متعين شرعاً، وعلى هذا يتخرج كل ما ذكروه في تفصيلهم المصلحة."[٦٤] ويرى الطُّوفي أن الأصل الذي ذكره كاف لأن تتخرج الأحكام عليه "عند تعارض المصالح والمفاسد فيها، أو عند تجردها،" وأنه بذلك "لا حاجة بنا إلى تنويع التصرف فيها بتقسيم وتنويع لا يتحقق ويوجب الخلاف والتفرق،" وذلك بناءً على أن الطريقة التي بينها "إذا تحققها العاقلُ لم يستطع إنكارَها لاضطرار عقله إلى قبولها."[٦٥]

والسؤال الآن هو: هل كان الطُّوفي منفرداً بهذا الرأي أو مبتدعاً فيه؟!

في الحقيقة لا يبدو الأمر كذلك؛ إذ نجد شيخه ابن تيمية[٦٦] قد مهد السبيلَ لمثل ما ذهب إليه، فقد أخذ على الأصوليين حصرَهم مقاصد الشرع الكلية في الضروريات الخمسة المتمثلة في: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال؛ إذ قال: "وقومٌ من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة، إذا تكلموا في المناسبة وأن ترتيب الشارع للأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد، ودفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان: أخروية ودنيوية، جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم، وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظَ الدماء، والأموال، والفروج، والعقول، والدين الظاهر، وأعرضوا عن العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى، وملائكته، وكتبه، ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها، كمحبة الله وخشيته، وإخلاص الدين له، والتوكل عليه والرجا لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة. وكذلك فيما شرعه من الوفاء بالعقود، وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران، وحقوق المسلمين

---

64 الطُّوفي. **شرح مختصر الروضة**، مرجع سابق، ج٣، ص٢١٤.

65 المرجع السابق، ص٢١٧.

66 مشيخةُ ابن تيمية للطوفي ثابتةٌ بمقتضى ما أورده كلٌّ من ابن رجب والعُلَيْمي في ترجمتهما للطوفي؛ إذ ذكرا أنه سافر إلى دمشق سنة خمس وسبعمائة ولقي بها الشيخ تقي الدين ابن تيمية وغيره من العلماء وجالسهم. انظر:

- ابن رجب. **الذيل على طبقات الحنابلة**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٠٥.

- العليمي، مجير الدين عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن. **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد**، تحقيق جماعي بإشراف عبد القادر الأرناؤوط، بيروت: دار صادر، ١٩٩٧م، ج٥، ص٥ (الترجمة رقم ١١٩٦). ويؤيد ذلك كلامُ الطُّوفي نفسه في **شرح على مختصر الروضة** عند الحديث عن مسألة ما إذا كان الجن مكلفين بفروع الدين أم لا؛ إذ يقول: "و[هذه المسألة] استُفتي فيها شيخُنا أبو العباس أحمد بن تيمية بالقاهرة -أيده الله تعالى- فأجاب فيها بما ملخصه أنهم مكلفون بالجملة، لكن لا على حد تكليف الإنس بها". الطُّوفي. **شرح مختصر الروضة**، ج١، ص٢١٨. هذا ومن الثابت أن الطُّوفي يصغر ابن تيمية بعشر سنوات على الأقل، فقد ولد بعد سنة ٦٧٠هـ بينما ولد ابن تيمية سنة ٦٦١هـ.

بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه؛ حفظاً للأحوال السنية، وتهذيب الأخلاق، ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح."[٦٧]

فابن تيمية في هذا النص، أكثر وضوحاً وجرأة من الطُّوفي، في تقرير قيام الشريعة على اعتبار المصالح في سائر أحكامها، لا فرق عنده في ذلك بين شعائر العبادات، وتصرفات المعاملات. فعنده أن مدار الشريعة على قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن:١٦) المفسر لقوله: ﴿اتَّقُواْ اللّهَ حَقَّ تُقَاته﴾ (آل عمران: ١٠٢) وعلى قول النبي ﷺ: «فإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم،»[٦٨] "وعلى أن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها وتبطيل المفاسد وتقليلها، فإذا تعارضت كان تحصيلُ أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدناهما، هو المشروع."[٦٩]

بل إن ابن تيمية نفسه يبدو تابعًا فيما قاله وذهب إليه؛ ذلك أن الشيخ أبا الوفاء ابن عقيل، كان قد قرر من قبل أننا "إذا علمنا أن العليمَ الحكيم لا يتعبدنا إلا بما فيه المصلحة، قطعنا أن العبادات كلها مصالح، وإنْ لم نعلم وجه المصلحة في كل واحدة من العبادات بعينها، ولا يكون جهلنا بوجه المصلحة في كل شيء منها، مخرجاً لنا عن العلم بأنه مصلحة في الجملة."[٧٠] ومبنى ذلك عند الفقيه والنظار الحنبلي الكبير، والسلف الملهم لكل من ابن تيمية والطُّوفي، أن "السمع

---

[67] ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٣٢، ص٢٣٤.

[68] جزء من حديث رواه أبو هريرة، ولفظه عند البخاري: «دعوني ما تركتكم، إنما أهلك مَنْ كان قبلكم سؤالهم واختلافُهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم». انظر:
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، دمشق: دار السلام، الرياض: دار الفيحاء، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، "كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة"، الحديث ٧٢٨٨، ص١٢٥٤.
أما عند مسلم فجاء بلفظ: «أيها الناس! قد فرض الله عليكم الحج فحجوا»، فقال رجل: أكلَّ عام يا رسول الله؟ فسكت. حتى قالها ثلاثا. فقال رسول الله ﷺ: «لو قلت نعم، لوجبت، ولما استطعتم». ثم قال: «ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم. فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه». انظر:
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، "كتاب الحج"، الحديث ١٣٣٧، ص٤٩٩-٥٠٠.

[69] ابن تيمية. **الفتاوى العراقية**، تحقيق: عبد الصمد المفتي، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ج٢، ص٨٨٣-٨٨٤.

[70] الظفري، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل الحنبلي البغدادي. **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: جورج المقدسي، بيروت: الشركة المتحدة للتوزيع، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، ج٢، ص٣٦٦.

لَمَّا ورد بحظر أفعال في أعيان، وإباحة أفعال في أعيان، وبان لنا بأن لهذه الأعيان مالكاً بدليل العقل،" علمنا "أنه أباح ما أباح وحظر ما حظر، إما لمصلحة، أو نفي مفسدة، أو لتحكم ومطلق إرادة، ابتلاءً وامتحاناً، رجعنا إلى مقتضى الشرع فيما سكت عنه من إباحة أو حظر."[٧١]

وينهض تأصيلُ ابن عقيل لقضية التعليل بالمصلحة على قاعدة كلية، يتعاضد فيها الخلقُ والأمر، ويتظافر فيها الطَبْع والشرع، فيتحقق ما أراده الله سبحانه من مقصد هداية خلقه، ورعاية مصلحتهم. "فكما أنه سبحانه قسم منافعهم الدنيوية بين كُلِّيات تولاها لا سبيل لهم إلى تحصيلها، ولا التسبب إلى تأثير ما يحصل عندها، كالرياح، والسحاب، والأمطار، وخلق الحيوان، لأنواع الأغراض، فجرت تلك مجرى النصوص التي لا سبيلَ للعبد إلى تحصيل الأحكام الحاصلة بها والصادرة عنها، وجزئيات وكَّلها إلى اكتساب خلقه، واستخراجها بصفاء نحائزهم، وصحة قرائحهم، كالحرث، والحصاد، والدِّياسِ [أي: دَوْسُ الحصيد]، وما يحتاجون إليه من بناء الأكنان، والبيوت، ونساجة الملابس... فجمع لهم بين النعمتين: الكبرى التي تولاها، والصغرى التي ألهمهم توليها، وهداهم إلى تحصيلها، بما منحهم من صحة النحائز وأدوات التحصيل من جودة القرائح."[٧٢]

ومقتضى هذا الكلام، أنه كما احتوت الطبيعة، أو الكون على أصول المنافع وكلياتها، مما لا سبيلَ لغير الخالق إلى إيجاده وتكوينه، ثم تُرك للإنسان مجالُ التصرف فيها بمختلف وجوه التصرف من: استخراج، واستنماء، وتطوير، واستعمال، حسب ما يفي بحاجاته، كذلك احتوت نصوصُ الشريعة على الأصول الكلية، والمبادئ العامة؛ لتشريع المصالح، تاركةً للمجتهدين النظرَ في سبل تحقيق ماصدقاتها، وتتريل الأحكام على مناطات تعلقها من الوقائع الجزئيات، والنوازل الحادثات، بحسب ما تجري به أوضاعُ الحياة المتغيرة وظروفها المتحولة، من صور المصالح وتفاريعها.

وجريًا على ما قرره هؤلاء الفقهاء، نجد ابن قيم الجوزية يؤكد بكل ثقة وقوة أن "الشريعة مبناها وأساسُها على الْحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد،" وأنها "عدلٌ

---

[71] المرجع السابق، ج٢، ص٣٤٦.

[72] المرجع السابق، ج٢، ص٣٦٧. وقد استعاد الطُّوفي هذه المعاني التي عبر عنها ابن عقيل عند استدلاله على مراعاة المصلحة من جهة النظر. انظر:
- الطُّوفي. **كتاب التعيين**، مرجع سابق، ص٢٤٤-٢٤٥.

كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها،" وأن كل "مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل."[٧٣]

وإذا كان مبنى أحكام الشريعة في الأفعال والأشياء على علل أو أوصاف فيها مناسبة لتلكم الأحكام، رعيًا للمصالح والمفاسد، درءًا لهذه، وجلباً لتلك،[٧٤] فإن "معظّم مقاصد القرآن، الأمرُ باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها."[٧٥] على أنه إذا كانت مصالحُ الآخرة وأسبابُها، ومفاسدها وأسبابها، لا تُعرف إلا بالشرع، بحيث إذا خفي منها شيءٌ طُلب من أدلته، فإن مصالح الدنيا وأسبابها، ومفاسدها وأسبابها -كما يؤكد العز بن عبد السلام- "معروفة بالضرورات، والتجارب، والعادات، والظنون المعتبرات، فإنْ خفي منها شيء طُلب من أدلته"[٧٦] من ضرورة عقلٍ، أو تجربة حس، أو مستقرِّ عادة، أو معتَبَر ظن. وبناءً على ذلك، لا يتردد أن يقرر ما يمكن عدُّه قاعدةً عامة مطّردة، فيقول: "مَنْ أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد، راجحَها ومرجوحَها، فلْيعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حُكمٌ منها يخرج عن ذلك، إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته،" وذلك نظرًا لما في الأفعال من صفات حُسن أو قُبح يمكن للعقل أن يعرفها، ولكن دون إيجاب على الله تعالى الذي "إنما يجلب مصالحَ الحسن، ويدرأ مفاسد القبيح طَوْلاً منه على عباده وتفضلا."[٧٧] وهذا أمر ينبثق من أصل كُلّي أصَّله الفقيه الشافعي، ومفاده أن "الشريعة كلها نصائح، إما بدرء مفاسد، أو بجلب مصالح،" ولذلك فإن الله عز وجل "قد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد حثًا على اجتناب المفاسد، وما في بعض الأحكام من المصالح حثًّا على إتيان المصالح،"[٧٨] بحيث ينفتح البابُ أمام عقل

---

[73] ابن قيم الجوزية. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م ج٢/٣، ص٥.

[74] ابن عبد السلام. **القواعد الكبرى**، مرجع سابق، ج٢، ص٧.

[75] المرجع السابق، ج١، ص١١-١٢.

[76] المرجع السابق، ص١٣.

[77] المرجع السابق، ص١٣-١٤.

[78] المرجع السابق، ص١٤.

المجتهد، فيفرِّع عليها، وينسج على منوالها، مستهدياً بميزان الشريعة في ترتيب المصالح والمفاسد على أسبابها، والتبصر بوسائل تحصيلها، ومراعاة مراتبها من حيث القوة والضعف، والخصوص والعموم، وتقدير مداها من حيث التوقيت والدوام، والنظر في كيفيات التوفيق أو الترجيح بينها، عند التزاحم والتعارض، واعتبار تفاوتها حسب الأشخاص والجماعات، واختلافها عبر الزمان والمكان.

ويمكن القولُ إن هذا النهج من اعتبار أحكام الشريعة مبنيةً على رعاية المصلحة، هو نهج غالب العلماء من فقهاء وأصوليين حتى عصرنا هذا. فعليه أقام الإمام الشاطبي جهدَه الكبير والمتميز في إعادة صياغة علم أصول الفقه، بجعل مقاصد الشريعة المحورَ الذي تدور عليه سائرُ مباحثه، وتتكيف وفقًا له سائرُ مسائله. فكونُ أحكام الشريعة موضوعةً لمصالح العباد، حقيقةٌ ثابتة عنده، قد دلَّ عليها استقراءُ الشريعة "استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره،" فضلاً عن أن "التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسُّنة ... أكثرُ من أن تحصى."[79] فهذه قضيةٌ لا يرى الشاطبي مجالاً للتردد فيها؛ لأنها قائمة على الاستقراء المفيد للعلم، الأمر الذي يجعلنا "نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة،" وهو ما به كذلك "ثبت القياس والاجتهاد."[80] ذلك أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامةَ المصالح الأخروية والدنيوية "على وجه لا يختل لها به نظامُ، لا بحسب الكُلّ، ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات، أو الحاجيات، أو التحسينات،" بناءً على "كمال النظام في التشريع" الذي يأبى كمال النظام فيه "أن ينخرم ما وضع له، وهو المصالح."[81]

فالمعتَبَرُ في نظام الشرع -كما يبين الشاطبي- "إنما هو الأمرُ الأعظم، وهو جهةُ المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس، حتى إن العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة، وإن لم يدركوا من تفاصيلَها قبل الشرع ما أتى به

---

[79] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م (نشرة بعناية إبراهيم رمضان)، ج١، ص٣٢٢-٣٢٣.
وقد خص الشاطبي فخر الدين الرازي بالذكر؛ لأنه من أكثر من أثار الاعتراضات على تعليل أحكام الشريعة بالأغراض الباعثة على شرعها. (انظر في ذلك أيضاً:
- الرازي. **المحصول**، مرجع سابق، ج٥، ص١٢٨-١٣٥.

[80] الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ص٣٢٣.

[81] المرجع السابق، ص٣٥٠.

الشرع، فقد اتفقوا على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة، بحيث منعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك."[٨٢] وفي هذا الإطار، ينبّه صاحبُ الموافقات إلى أن الخلاف المشهور بين المعتزلة والأشاعرة، يصبح خلافًا لا طائل من ورائه؛ فإذا كان المعتزلة يعدّون المصالح والمفاسد بحسب ما يؤدي إليه العقل، وهو "الوجه الذي يتم به صلاحُ العالم على الجملة والتفصيل في المصالح، أو ينخرم به في المفاسد،" وإذا كان الشرع عندهم "كاشفًا لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم بلا زيادة ولا نقصان، فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في الْمُدْرَك، واختلافُهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعًا، ومنضبطة في أنفسها."[٨٣] وهكذا يقرر الشاطبي –بوضوح– قيامَ المصلحة بذاتها، بحيث يكون بإمكان العقل إدراكُها، مؤيِّدًا بذلك ما ذهب إليه الطُّوفي، وابن تيمية، وابن القيم، ومِن قَبلِهم المعتزلةُ، وسايرهم في ذلك الغزالي –مع تحفظ– تحاميًا من أن يُرمى بالاعتزال، كما رأينا.

وفي سياق نظريته فيما سماه بـ (الارتفاقات)، التي بمقتضاها تطورت حياةُ البشر في طُرق كسب معاشهم، وسبل إقامة علاقاتهم بعضهم ببعض، وفي كيفية إجراء نظمهم، وإدارة شؤونهم من الأسرة إلى الإمامة، مما اقتضى وجودَ شرع أو قانون يحكمهم في ذلك كله، ينسج الإمامُ شاه ولي الله الدهلوي على منوال مَن سبقوه في تقرير قيام أحكام الشريعة على اعتبار المصلحة، فيقول: "وقد يظن ظان أن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح، وأنه ليس بين الأعمال وبين ما جعل الله جزاءً لها مناسبة، وأن مثل التكليف بالشرائع كمثل سيد أراد أن يختبر طاعة عبده، فأمره برفع حجر أو لمس شجرة مما لا فائدة فيه غير الاختبار، فلما أطاع أو عصى جوزي بعمله. وهذا ظنٌّ فاسد تكذبه السنةُ وإجماع القرون المشهود لها بالخير."[٨٤] ذلك أن الشارع –كما يرى الدهلوي– قد أفاض على البشر نوعين من العلم: النوع الأول هو علم المصالح والمفاسد مما وجههم إليه من "اكتساب الأخلاق النافعة في الدنيا أو في الآخرة، وإزالة أضدادها،

---

82 المرجع السابق، ص٣٥٢.

83 المرجع السابق، ص٣٥٧.

84 الدهلوي. **حجة الله البالغة**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧.

ومن تدبير المنزل، وآداب المعاش، وسياسة المدينة،" فكانت كلُّ مصلحة حثَّ الشرعُ الناسَ عليها، وكل مفسدة ردعهم عنها، لا يخلو الأمرُ فيها من الرجوع إلى أحد أصول ثلاثة: أحدها: تهذيب النفس بالخصال النافعة، والثاني: إعلاء كلمة الحق وتمكين الشرائع، والثالث: "انتظام أمر الناس، وإصلاح ارتفاقاتهم، وتهذيب رسومهم، ومعنى رجوعها إليها أن يكون للشيء دخلٌ في تلك الأمور، إثباتاً لها، أو نفياً إياها بأن يكون شعبةً من خصلة منها، أو ضدّاً لشعبتها، أو مظنة لوجودها أو عدمها، أو متلازمًا معها أو مع ضدها، أو طريقًا إليها أو إلى الإعراض عنها. والرضا في الأصل إنما يتعلق بتلك المصالح، والسخط إنما يُناط بتلك المفاسد."[85] أما النوع الثاني من العلم فهو "علم الشرائع والحدود والفرائض،" وهي ما بيّنه الشارعُ من المقادير التي نصب للمصالح بخصوصها "مظانَّ وأمارات مضبوطة معلومة، وأدار الحكمَ عليها وكلّف الناس بها."[86]

وبما أنه ليس من أغراضٍ هذه الدراسة استقصاءُ تفاصيل الأقوال، وجزئيات الآراء التي جرت بها أقلامُ العلماء السابقين في التعليل، وما قرروه في شأن ما امتازت به الشريعة من رعيٍ لمصالح البشر، بما قامت عليه أحكامُها من مناسبات بينها وبين ما أنيطت به من أوصاف وأسباب وعلل يدرك العقلُ ما يثوي وراءها من حكم وغايات، فإن ما سبق يكفي ليوقفنا على معالم الاتجاه العام الذي برز في الفكر التشريعي الإسلامي، تعبيرًا عن مركزية المصلحة في النظر الاجتهادي لمذاهب التفقّه في الشريعة. وهو اتجاهٌ نحسب أنه يجد إطاره الفكري أو قاعدته النظرية في المناسبة، كما حاولنا إبراز معالمها نظريةً متكاملة، ومبدأً موحِّدًا لعناصر القول بالتعليل في أحكام الشريعة. ولئن كان الأستاذ الخادمي قد سلك في بحثه في المناسبة نهجًا غير الذي سلكنا مما ليس ههنا محلُّ التعليق عليه، فإنه قد أجاد في التنبيه على ما نحن بصدد تقريره، حين ذهب إلى أن المناسبة "تكوِّن الإطارَ الأمثل لمعالجة أحوال العصر ونوازله المختلفة، وتكوِّن الأصلَ الجامع لاستنباط الأحكام واستخراجها،" كما أنها هي الجوهرُ الذي تقوم عليه الأدلة الشرعية الجزئية والكلية، وبه يحصل الاتساق بين المباني والمعاني الشرعية، والملاءمة "بين مدلولات النصوص ومراد الشارع ومصالح الناس والخلق

[85] المرجع السابق، ص٣٧٤-٣٧٥.
[86] المرجع السابق، ص٣٧٥.

أجمعين."[٨٧] وبعبارة أخرى، إن المناسبة بما آلت إليه من تطور منهجي –حاولنا إبرازَ معالمه الكبرى فيما سبق– قد أورث العقلَ الفقهي إدراكًا لأحكام الشريعة، من حيث هي نسقٌ ذو تراتب هرمي، يعبّر عن قيم الدين في تطابقها المنطقي مع الحاجات الطبيعية والحقيقية للإنسان، معيارًا حاكمًا، ودليلاً مرشدًا في سائر التصرفات والمرافق، على مستوى الفرد والمجتمع سواءً بسواء، بل على مستوى الإنسانية جمعاء.

٢. الفطرة والاستصلاح

هيأ ذلك الاتجاهُ قاعدةَ الانطلاق، ومهّد السبيلَ للعلماء الخالفين في العصر الحديث؛ ليبنوا تنظيرهم للمصلحة والمقاصد، تجاوبًا مع ما جرت به الحياةُ من: تبدل في أوضاعها، وتطور في أنماطها وأساليبها، وسعيًا لتكييف ما ثار فيها من نوازل ومشكلات، لا يكاد يلفى لها نظيرٌ فيما سبق للعقل الفقهي المسلم معالجتُه من أقضية ووقائع. وقد اقتضى ذلك تكييفًا منهجيًّا، صار موضوع المصلحة فيه يُدرس بضرب من الاستقلال والتمييز، الذي لا نجده في مؤلفات الفقه وأصوله؛ إذ يُعرض للمصلحة بوصفها من توابع مباحث أخرى. ولن نتوسع في تتبع الأقوال والتقريرات التي جادت بها قرائحُ العلماء المعاصرين في هذا الشأن، وإنما يكفي أن نقف مع بعض الكتابات، التي صار لها من المرجعية في الفكر الاجتهادي الحديث، ما يجعلها ممثلةً للوجهة التي تدفعنا إلى القول: إن المتشرعين المسلمين في جملتهم يسيرون عليها. وهي في الواقع، الوجهةُ التي انبثقت في إطارها معظمُ الاجتهادات التي قام عليها ما تشهده حياة المسلمين في الحاضر من: أعمال، ومؤسسات في مجالات الاجتماع، والاقتصاد، والسياسة، وغيرها.

ويأتي في مقدمة تلك المؤلفات، كتاب الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في مقاصد الشريعة. فهذا المؤلَّفُ يمكن في الحقيقة عدُّه تعبيرًا عن الهمّ العام الذي شغل عقولَ المصلحين منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، بحثاً عن السبل الناجعة لمواجهة تحديات العصر الحديث، وتحقيق مصالح المسلمين في إطار من ثوابت الشرع وقيمه

---

87 الخادمي، نور الدين بن مختار. **المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص٣٢٨.

الخالدة، وتوخيًا لمقاصده العامة والخاصة.[٨٨] وهو ما صرح به ابن عاشور بوضوح لا لَبْس فيه؛ إذ ذكر أن قصده من إملاء مباحث في مقاصد الشريعة، والاحتجاج لإثباتها، أن تكون "نبراسًا للمتفقهين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار" من أجل "إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل."[٨٩]

فما تلك المصالح التي يُعوَّل في تحقيقها على مقاصد الشريعة التي دعا ابن عاشور إلى جعلها علماً قائماً بذاته، مستقلاً عن أصول الفقه؟!

بنى الشيخ ابن عاشور قولَه في المصلحة على أصلين رئيسين: الأصل الأول أن مقاصد الشريعة مبنيةٌ على الفطرة، على اعتبار "أن الأصول التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة، ثم تتبعها أصولٌ وفروع هي من الفضائل الذائعة المقبولة، فجاء بها الإسلام وحرَّض عليها؛ إذ هي من العادات الصالحة المتأصِّلة في البشر، والناشئة عن مقاصد من الخير سالمة من الضرر،"[٩٠] ومن ثم جاءت الشريعة تدعو إلى "تقويم الفطرة والحفاظ على أعمالها، وإحياء ما اندرس منها."[٩١] فكان مقصدُها العام الذي دلّ عليه استقراءُ كليات دلائلها وجزئياتها "هو حفظُ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، صلاحاً يشمل "صلاحَ عقله، وصلاحَ عمله، وصلاحَ ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه،" وذلك بجلب الصلاح ودرء الفساد.[٩٢]

أما الأصل الثاني فهو "اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع، وهي حكم ومصالح ومنافع، ولذلك كان الواجب على علمائها تعرُّفُ علل

---

88 يمكن في هذا الصدد الإشارة إلى كتابات أعلام بارزين مثل: خير الدين التونسي، والشيخ محمد عبده، والشيخ محمد رشيد رضا، والشيخ محمد الحجوي الثعالبي، والشيخ محمد الخضر حسين، والشيخ محمود شلتوت، والأستاذ علال الفاسي، وغيرهم؛ إذ كان مفهوم المصلحة وما اتصل به من إدراك لمقاصد الشريعة حاضرًا حضورًا قويًّا فيما ذهبوا إليه من اجتهاد. أما على صعيد البحث العلمي الصناعي، فلا بدّ من الإشادة بالدراسة الرائدة عن تعليل الأحكام التي أنجزها الشيخ محمد مصطفى شلبي في الأزهر عام ١٩٤٥م وطُبعت أولَ مرة سنة ١٩٤٩م، ولما تزل مرجعًا رئيسًا لكل من رام فهمًا لمسألة التعليل.

89 ابن عاشور. **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٦٥.

90 المرجع السابق، ص٢٦٤.

91 المرجع السابق، ص٢٦٥.

92 المرجع السابق، ص٢٧٣، ٢٧٦.

التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيِّها."[٩٣] فإذا جاز أن تكون في الشريعة أحكام تعبدية لا علّةَ ظاهرة لها، ولا يمكن الاطلاعُ على عِلَّتها، فإن ابن عاشور يذهب إلى أن ذلك لا ينبغي أن يكون في المعاملات المالية، والجنائية، والمعاملات الاجتماعية عامة، فهو لا يرى "أن يكون في هذه تعبدي، وعلى الفقيه أن يستنبط العلل فيها."[٩٤] ذلك أن "العبادات أوغلُ في جانب الأثر؛ لأن كثيرًا منها التعبديُّ الذي لا يدخل فيه القياس دخولاً قويًّا،" أما فقه المعاملات فيحتاج إلى "أصول وكليات تجعل للعارف بها معرفة بأحوال الزمان،" "فكان الواجب أن لا يكون طريقُ التفقه واحدًا في نوعي الفقه المذكورين (أي فقه العبادات وفقه المعاملات)."[٩٥] ولذلك كانت مواردُ الأحكام الشرعية، أو ما تعلقت به من تصرفات المكلفين وأفعالهم في مختلف أنواع المعاملات على ضربين: مقاصد ووسائل، "فالمقاصد هي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، والوسائل هي الطرق المفضية إليها."[٩٦]

وفي ضوء هذين الأصلين وتأسيسًا عليهما، سار ابن عاشور في تعريف المصلحة، وإثبات حجيتها، وتحديد مداها وأنواعها، وهو إذ يفعل ذلك يقدم لنا خلاصةً ممحصة لما دارت حوله أنظارُ الفقهاء والأصوليين قبله من أقوال ومذاهب. ولذلك فإن هذه الدراسة تتبنى ما صاغه من أفكار، بوصفه تعبيرًا عما يمكن عدُّه المساقَ العام للنظر الاستصلاحي في الفقه الإسلامي. فالمصلحة عنده "وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي النفع، منه دائمًا أو غالبًا، للجمهور أو للآحاد،" بحيث تكون خالصة أو مطّردة، عامة أو خاصة. "أما المفسدة فهي ما قابل المصلحة، وهي وصف للفعل يحصل به الفساد، أي الضَّر، دائمًا أو غالبًا، للجمهور أو للآحاد."[٩٧] وإذا كانت المصلحة بأنواعها تشتمل على قسمين: "ما يكون فيه حظٌّ ظاهرٌ للناس في الجِبلة، يقتضي ميل نفوسهم إلى تحصيله؛ لأن في تحصيله ملاءمةً لهم" و"ما ليس فيه حظٌّ ظاهر لهم،" فإن لكل من هذين القسمين "خصائص من عناية

---

[93] المرجع السابق، ص٢٤٦.

[94] المرجع السابق، ص٢٤٦-٢٤٧.

[95] ابن عاشور، محمد الطاهر. **أليس الصبح بقريب؟ التعليم العربي الإسلامي: دراسة تاريخية وآراء إصلاحية،** تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، كوالالمبور: دار التجديد، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص٢٣٤.

[96] ابن عاشور. **مقاصد الشريعة،** مرجع سابق، ص٤١٣.

[97] المرجع السابق، ص٢٨٢-٢٨٣.

الشارع."[٩٨] فالقسم الأول ليس من شأن الشارع التعرض له بالطلب؛ إذ يكفي داعي الجبلة في توجيه اهتمام الناس لتحصيله، فيكون شأن الشريعة "أن تزيل عنه موانع حصوله،" بينما "القسم الثاني يتعرض له التشريع بالتأكيد، ويرتب العقوبة على تركه والاعتداء عليه" مع إيجاب بعضه "على الأعيان وبعضه على الكفايات، بحسب محلّ المصلحة."[٩٩]

ومع هذا التنويع للمصلحة، يستعيد ابن عاشور تقسيمَ الأصوليين لها عند بحثهم للمناسبة، وذلك من حيث قوة أثرها (وهو ما سموه بالمناسب الحقيقي)، فتنقسم إلى: ضرورية، وحاجية، وتحسينية، وتنقسم من حيث مُدْرَكُها أو الدليلُ عليها إلى: قطعية، وظنية، ووهمية. "فالمصالح الضروية هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، فإذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش."[١٠٠] أما المصالح الحاجية، فهي "ما تحتاج الأمةُ إليه في اقتناء مصالحها وانتظام أمرها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاتُه لما فسد النظام ولكنه كان على حالة غير منتظمة."[١٠١] وتأتي في الرتبة الأخيرة المصالِحُ التحسينية، التي هي "ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرآى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو التقرب منها."[١٠٢] ولا يخفى ما في هذه الصياغة من حرص على إبراز الجوانب الاجتماعية، والأبعاد الحضارية للمصالح برتبها المتفاوتة، بوصفها المحور الذي تدور عليه مقاصد الشريعة في تحقيق الصلاح، ودرء الفساد.

أما اعتبار المصالح من حيث مدركها، فالباب منفسح فيه لكلٍّ من: النّص والعقل؛ إذ إن منها ما قد تدل النصوصُ على ضرورة تحصيله دلالة قطعية، مثلما أن منها ما يقوم دليلُ العقل على ضرورة جلبه. وكذلك فإن منها ما تكون دلالةُ النص أو العقل عليه ظنية. أما المصالح الوهمية، فهي ما يكون منشؤه الوهم والخيال فحسب، ولا ينتهض له دليل من

---

[98] المرجع السابق، ص٢٩٢.

[99] المرجع السابق، ص٢٩٢-٢٩٣.

[100] المرجع السابق، ص٣٠٠.

[101] المرجع السابق، ص٣٠٦.

[102] المرجع السابق، ص٣٠٧.

العقل ولا من الشرع.[103] وفضلاً عن الاعتبارات السالفة، فإن هناك نظرًا آخر إلى المصالح والمفاسد من حيث "كونها حاصلةً من الأفعال بالقصد، أو حاصلة بالمآل،" وهذا مقام مرتبك "فيه تتفاوت مدارك العقلاء اهتداءً وغفلة، وقبولاً وإعراضاً، فتطلع فيه الحيل والذرائع،" الأمر الذي يسترعي الحذق والفطنة من الفقيه.[104]

وفي ضوء هذه الاعتبارات جميعًا من تحديد لمعنى المصلحة، وبيان لأقسامها، واعتباراتها المختلفة، يقرر ابن عاشور أن "طريق المصالح هو أوسعُ طريقٍ يسلكه الفقيهُ في تدبير أمور الأمة عند نوازلها ونوائبها، إذا التبست عليه المسالك، وأنه إن لم يتبع هذا المسلك الواضح، والمحجة البيضاء، فقد عطّل الإسلام عن أن يكون دينًا عامًّا باقيا."[105] ويبدو ابن عاشور في احتجاجه لبناء الاجتهاد على اعتبار المصالح، سائرًا على نهج قريب من ذلك الذي سار عليه ابن عقيل، وابن تيمية، والطُّوفي، وابن القيم، ناحياً في ذلك منحى وضع إطار شامل لها، يستوعب أنواعَها المختلفة، وصورها المتعددة. ولذلك يؤكد أن الغرضَ من بيان أنواع المصالح ليس معرفةَ مراعاة الشريعة لها فحسب، ولا قياسَ النظائر على جزئيات تلك المصالح، فذلك كلُّه دون الغرض من تأسيس علم مقاصد الشريعة الذي دعا إليه. وإنما الغرض هو "أن نعرف كثيرًا من صور المصالح المختلفة الأنواع، المعروفُ قصدُ الشريعة إياها، حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقينٌ بصور كلية من أنواع هاته المصالح. فمتى حلت الحوادث التي لم يسبق حلولُها في زمن الشارع، ولا لها نظائرُ ذاتُ أحكام متلقاة منه، عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثالَ ما نثبت لكلياتها."[106] وبذلك يتهيأ لابن عاشور أن يحل إشكال الاحتجاج للمصالح المرسلة، التي طالما جرى التنازعُ فيها بين مُوَسِّع ومُضَيِّق، فهو يرى أن ليس على العالم أن يحصر نفسه في المصالح المنصوص على حكمها، أو الملحقة بنظائرها قياسًا، وإنما من الواجب عليه "تحصيلُ المصالح غير المثبتة أحكامها بالتعيين، ولا الملحقة بأحكام نظائرها بالقياس،" بناءً

103 المرجع السابق، ص٣١٤-٣١٥.
104 المرجع السابق، ص٣١٦.
105 المرجع السابق، ص٣١٥-٣١٦.
106 المرجع السابق، ص٣٠٨-٣٠٩.

على "وجوب اعتبار جنسها على الجملة ودون الدخول في التفاصيل."[107] ذلك أن أدلـــةَ اعتبار أجناس المصالح "حاصلةٌ من استقراء الشريعة قطعًا، أو ظنًّا قريبًا من القطع،" كما أن "أوصافَ الحكمة قائمةٌ بذواتها غير محتاجة إلى تشبيه فرع بأصل، وإنما هي واضحةٌ للناظر فيها وضوحاً متفاوتاً، لكنه غير محتاج إلى استنباطٍ ولا إلى سلوك مسالكه."[108]

وعلى ما قرره ابن عاشور، مما يبدو أن طوائف واسعة من فقهاء العصر يميلون إليـــه، نُقَفِّي فنقول: إن مراعاةَ الشريعة للمصالح وفتحَها الباب للمجتهدين؛ لتكييـــف الوقـــائع والنوازل، والحكم عليها وفق ما تشتمل عليه من المصالح جلبًا، أو تتضمنه مـــن المفاســـد دفعًا، أو الترجيح بينها عند التزاحم والتعارض، أو بين طرفَيْ المصلحة والمفـــسدة عنـــد التشابك، إنّ ذلك كله ليس ناشئًا عن نزعة ذرائعية في النظر إلى المصلحة، أو فهم مـــادي لمعناها ومضمونها، ولا هو متروكٌ تقديرُه لبادئ الرأي وعفو الخاطر، فليس مثلُ ذلك ممـــا يمكن أن يخطر على بال أي فقيه من فقهاء الشريعة، يحترم عقده، ويقدر عقله. وإنما مفهوم المصلحة في النظر الشرعي، منبثقٌ عن رؤية كلية لكينونة الإنسان وكيان المجتمع، يتحـــدد معنى المصلحة والمفسدة والنفع والضر فيها بأبعاده المادية والروحية، والخلقية والمعنوية، على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة سواء، ويكون فيه الاهتمام بالمـــصالح والمفاســـد في ذاتها، بقدر الاهتمام بالوسائل المفضية إليها؛ إذ لا مجالَ لمقولة الغاية تسوغ الوسيلة.

ولعله من هذا المنطلق، وفي ضوء هذا التقدير، نستطيع أن ندرك المغزى الحقيقيَّ لما فعله الإمام الغزالي، حين قرر أن المصلحةَ هي ما أدى إلى حفظ الكُلّيـــات الخمـــس الضرورية: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، أو بعضِها، فيطلب تحصيله، وأن المفسدة هي ما أدى إلى تفويت شيء من ذلـــك فيُطلـــب درؤه. ذلـــك أن هـــذه الضروريات تمثل الأصولَ التي ترجع إليها المصالح في كلياتها، وجزئيـــات تفاصـــيلها وأعيانها، فضلاً عن أنها تعكس الأبعادَ المختلفة لمقومات الوجود البشري، التي لا يمكن تصورُ حياة إنسانية مستقرة متوازنة في حال اختلالها بصورة جزئيّة أو كُلِّية. ويمكـــن القولُ: إن هذه الأصول تقدم الضابط الكُلِّي والمعيار الأعلى، اللذين ترتـــد إليهمـــا،

---

107 المرجع السابق، ص٣١٠.

108 المرجع السابق، ص٣١٠-٣١١.

وتنبثق عنهما سائرُ الضوابط والمعايير الجزئية، التي تفاوتت أنظارُ العلماء في تحديدها، قديماً وحديثاً بين: متشدد، ومتسامح، ومُضَيِّق، ومُوَسِّع.[١٠٩]

وبعبارة أخرى، إن فقه المصلحة وبناء الأحكام عليها، يقوم على قيم أساسية ومعايير مبدئية، وهو ليس خاضعًا لأهواء متقلبة، أو ملاءمات عارضة، أو أنظار سطحية، أو تقديرات جزئية. وفي ضوء ذلك لا حرج من القول: إنّ "المصلحة مصدر تجديدي تطويري للفقه" وإن "الإفتاء المصلحي يمكن أن يأتي جديدًا لا مثالَ له سابق يُقاس عليه، ويعتمد الاجتهادُ فيه على نظرة شاملة للفقه، وخبرة بمقاصد الشرع يحوزها المفتي المستصلح،"[١١٠] ويصدر عنها الفقيهُ المجتهد، فضلاً عن دراية بمجريات الواقع، ومشخصات الأفعال الإنسانية، وتشابك الأوضاع الاجتماعية، مع مراعاة الأقدار المتفاوتة لتأثير بعضها في بعض حسب الظروف المتغيرة في الزمان والمكان.

خاتمة

سعى هذا البحثُ إلى القيام بتحليل مفاهيمي لبعض الأسس النظرية والمنهجية، التي نشأ منها القول بمقاصد الشريعة، وبصورة خاصة إشكالية التعليل، وما تفرع عنها من مسائل: العلة، والحكمة، والمصلحة، والمناسبة. وقد استطاع ذلك التحليل أن يتوصل إلى نتيجة أساسية وخطيرة في الوقت نفسه، وهي أن فكرة المناسبة التي ظهرت في أصول الفقه بوصفها فرعاً من فروع البحث في مسالك العِلّة، الذي هو جزئي من جزئيات الدرس الأصولي في القياس، قد شهدت تطورات ذات مغزى فكري ومنهجي بعيد المدى في النظر العلمي في أحكام الشريعة. وقد تمثلٍ الوجهُ الأول من ذلك التطور، في كَوْن المناسبة وفَّرت مبدأً معرفيًّا ومنهجيًّا لتوحيد عدد من المفاهيم الحيوية (مثل: العلة، والحكمة، والغرض، والأمارة، والسبب، والمصلحة) التي برزت في سياق مناظرات الأصوليين حول قضية تعليل الأحكام الشرعية، بحيث صارت تلك المفاهيم

---

[109] انظر مناقشة لتلك الضوابط في: البوطي. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١١٠-٢٨٢.

[110] الراشد، محمد أحمد. **أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات فقه الدعوة الإسلامية**، فان كوفر/كندا: دار المحراب، ط٤، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ج١، ص٢٩٣.

مترابطة في إطار من التكامل والتآخي. وأثبت البحث أن أعمال الغزالي، ومن سار على نهجه كالآمدي، كان لها أثر بيّن في هذا التطور.

أما الوجه الثاني من التطور المنهجي والمعرفي لفكرة المناسبة، فهو النظر إليها بوصفها نظرية شاملة في التعليل، بحيث صارت هي الأصلَ لعلّية ما تُناط به الأحكامُ من: أوصاف، أو علل، فتستمد تلك الأوصافُ أو العلل عِلِّيتَها لأحكام الشريعة من مدى مناسبتها لأن تكون علةً للأحكام. وقد تم تبيُّنُ هذا التطور الذي ظل مغمورًا ومغفولاً عنه في بعض العبارات، التي جاءت منثورة في ثنايا كلام الإمام الرازي في كتابه "المحصول من علم الأصول." وقد شهد مفهومُ المناسبة تطورًا آخر ذا مغزى فكري ومنهجي كبير، وذلك على يد الفقيه الحنبلي نجم الطُّوفي؛ إذ عمل على صياغة المناسبة على أنها نظرية شاملة، ليس فقط في أحكام الشريعة بالنظر إليها من حيث هي نظام متسق البناء مترابط الأجزاء، وإنما هي كذلك نظرية شاملة في الوجود، من حيث هو قائم على المناسبة العقلية في علاقات الموجودات بعضها ببعض.

ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث بناءً على ما سبق، أن مفهوم المصلحة قد تكامل معناه، واتضح مضمونه، وتميزت أبعاده، من خلال تصنيفات المناسبة، وتقسيماتها وفق اعتبارات مختلفة صارت هي الإطار النظري والمنهجي لمقاصد الشريعة. وقد أدى ذلك إلى حصول تطور آخر مهم، ما زالت آثارُه العلمية والمنهجية تحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة لاستجلائها، ويتمثل ذلك التطور في ما قام به الإمام الشاطبي من إعادة بناء مسائل أصول مباحثه، بحيث تكون مقاصدُ الشريعة هي المحور الموجِّه لها، كما يتمثل في محاولة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور تأسيسَ علم جديد قائم بنفسه باسم "علم مقاصد الشريعة." وقد جرى في كل من هاتين المحاولتين عملٌ منهجي عميق، لتأصيل مفهوم المصلحة -من حيث هي الجوهر الذي تقوم عليه مقاصد الشريعة- تأصيلاً جاء مستوعبًا ومطوِّرًا لما قرره من سبقهما من العلماء الذين تعرض لهم البحث، وخاصة العز بن عبد السلام، وابن تيمية، والطُّوفي، وابن قيم الجوزية.

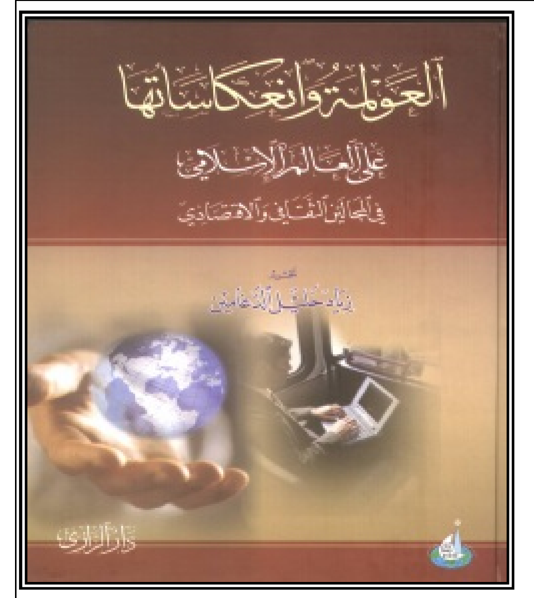
وفي أفق نظري ومنهجي أوسع، سعى البحثُ لربط مسألة التعليل وإشكالية فهم أحكام الشريعة، وإدراك معقوليتها، بمقولة الفطرة من حيث إنها تتنزل مترلة الأساس أو

الأصل، الذي يمكن انطلاقًا منه، وبناءً عليه، تجاوزُ حالة الاستقطاب والتنافي التي عاشـها البحثُ الأصولي -خاصة في مراحله الأولى- في خصوص التنظير للتعليل وحدوده، وللعقل ومدى قدرته على إدراك مباني الأحكام الشرعية، وما تنطوي عليه من حِكَم، وتتغياه من مقاصد. ومغزى هذا الربط أن فيه وصلاً للنظر في أحكام الشريعة ومقاصـدها، بهمـوم البحث في دراسة الإنسان والمجتمع، مما يحتاج إلى مزيد من البحث المتعمق تأصيلاً وتفريعا.

وفي خلال ذلك كله، استطاع البحثُ أن يتبين ما أمكن عدُّه اتجاهًا عامًّا في النظر العلمي في نصوص الشريعة وأحكامها، والاجتهاد في تفهُّمها، استنباطاً منها، وتفريعاً عليها، وتكييفاً للوقائع بحسبها، وهو اتجاه يولي المصلحة اعتبارًا كبيرًا في إطـار مـن الاعتداد بمقاصد الشرع، ومراعاة معاييره للمصلحة، بعيدًا عن أي نزعة ذرائعيـة أو نفعية، تختزل أبعاد النفع والضر في مستوى الوجود المادي للإنسان.

وبذلك سعى الباحث إلى إعادة بناء المفاهيم التي عرض لها بالمناقشة والتحليـل، وفق رؤية نحسب أنها جديدة الصياغة -وإن لم تكن جديدة المـضمون- في علاقـة الشرع والعقل والفطرة. وعسى أن يكون فيما أوردناه قدحٌ لزنـاد الـرأي، وفـتحٌ لأبواب من النظر، بما يزكّي ما فيه من صواب ويضيف إليه، ويصحح ما فيه من خطأ وقصور، ويتدارك عليه، سعيًا إلى أن نمهد للاجتهاد قواعد أكثر رسوخًا، وأن ننهج به مناهجَ أكثر سدادًا، ونسلك له مسالكَ أكثر إنتاجًا.

والله ولي التوفيق والعاصم من الزلل.



صدر حديثا

العولمة وانعكاساتها

على العالم الإسلامي

في المجالين الثقافي والاقتصادي

تحرير: زياد خليل الدغامين

الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م

عدد الصفحات: (٥٧٥)

منشورات

المعهد العالمي للفكر الإسلامي/مكتب الأردن

ودار الرازي في عمّان

هذا الكتاب ثَبتٌ لبحوث لمشاركين في مؤتمر "العولمة وانعكاساتها على العالم الإسلامي في المجالين الثقافي والاقتصادي"، الذي أقامه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بالتعاون مع منظمة الإيسيسكو، وجامعة آل البيت، يومي ٤-٥ ربيع الثاني ١٤٢٧هـ، الموافق ٣-٤ أيار "مايو" ٢٠٠٦م.

وتطرح محاور الكتاب تساؤلات عديدة، حول تأثر منظومة القيم الإسلامية بالعولمة، وتحدياتها، وفرصها وإمكانياتها أمام تغَوّل العولمة. وحول قيم العولمة، وتجديد منهج النظر فيها، والتباس الظاهرة ومفهومها، وأثرها على اللغة العربية والهوية الإسلامية، وحول واقع الاقتصاديات الإسلامية ومستقبلها، وأثر العولمة الاقتصادية على تعميق الفقر بين أبناء العالم الإسلامي.

وفي النهاية، تطرح البحوث، حلولاً لمشكلة العولمة وطغيانها، لدفع الآثار السلبية، وعدم تمكين العولمة وأربابها من التغلب على شعوب العالم الإسلامي، والسيطرة على مقدّراتهم الثقافية والاقتصادية والدينية، بإذابتهم في فلك العولمة الواسع الضيّق!

التأثير الثقافي في تفسير الإشارات القرآنية للأنثوية

أحمد شيخ عبد السلام*

مقدمة:

يتنوع تفسير الآيات القرآنية المتعلقة بالأنثوية، ويتنوع تطبيقها بين المجتمعات والجماعات الإسلامية والأفراد من المسلمين، وقد يدّعي طرف أو آخر الأخذ بالمنظور الإسلامي الصحيح في المسائل، والممارسات الثقافية، والدينية، المتصلة بالمرأة من حيث: شخصيتها، وملبسها، ووظيفتها الاجتماعية، وحقوقها، وواجباتها. ولا تخلو هذه المواقف المتباينة، والمفاهيم المتغايرة، من تأثير الخلفية والممارسات الثقافية السائدة، والخصائص اللغوية العربية في تفسير هذه الإشارات حديثاً، سواء أكان ذلك في إعداد تفسير متكامل للقرآن الكريم، أم في تناول المسائل المتعلقة بالمرأة من منظور قرآني أو إسلامي عام.

تتناول هذه الدراسة مدى تأثير الخلفية الثقافية للمُفسِّر أو المُحلِّل، والممارسات الثقافية المحيطة به، في تفسير الإشارات القرآنية للأنثوية، مما يفضي إلى اختلاف المواقف من التطبيقات القائمة تأييداً أو رفضاً. وتهدف إلى إبراز هذه التأثيرات الثقافية في تفسير الإشارات القرآنية للأنثوية وبيان تطبيقها، وذلك بمنهج تحليلي لمقتبسات من نصوص التفسيرات، والتحليلات الحديثة، التي تقدّم منظوراً إسلامياً معيناً يستند إلى هذه الإشارات، وتعالج المسائل ذات الصلة بأنثوية المرأة، وبشكل خاص تلك المفردات والتراكيب والمفاهيم، التي استغلها المُفسِّرون والمُحلِّلون في التعبير عن مواقفهم من هذه المسائل. وتستند الدراسة في تحليل هذه المقتبسات إلى العُرف اللغوي، والسياق الاجتماعي لاستخدام المفردات والتراكيب القرآنية، التي هي محاور التحليل المتضمنة

---

* الأستاذ بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، shehu@iiu.edu.my

للإشارة لمسألة أنثوية محددة. وتسعى للوقوف على خصائص النصوص القرآنية، والمعلومات العرفية الاجتماعية، التي يستغلها المُفَسِّر أو المُحلِّل في تشكيل فَهْم المتلقين للنصوص والتأثير في تفاعلهم معها، وإقناعهم بصدق الصورة المعروضة للحقائق، والمفاهيم المتعلقة بالإشارات القرآنية للأنثوية. وبما أن منهجية هذه الدراسة ليست نقدية ولا مقارنة، فإنها لا تُقوِّم التحليلات المقتبسة، ولا تقارن التفسيرات الحديثة بالتراثية، ولا ترجّح بينها، كما أنها لا تفحص عن التفسير النموذجي للإشارات القرآنية التي يشملها التحليل، على الرغم من الإقرار بأهمية التحليل النقدي، والمقارن لهذا الموضوع؛ مما يستحق دراسات أخرى مستقلة.

ويحظى المنظور الإسلامي للأنثوية باهتمام كبير، يتجلى في الدراسات العلمية المتنوعة، وفقاً لمجالات اهتمام الباحثين. وتحظى الإشارات القرآنية للأنثوية بعناية فائقة ضمن الدراسات الموضوعية للقرآن الكريم، ولكن هذه الدراسات نفسها، تحتاج إلى أبحاث علمية تستكشف التأثيرات العقدية، والفكرية، والاجتماعية، والثقافية، التي توجهها؛ من أجل تبيّن أبعاد هذه التأثيرات في اختيار توجه ما في تقديم منظور إسلامي محدد دون غيره. وتسهم الدراسة الحالية في هذه المهمة الجليلة؛ بالفحص في نماذج من التأثير الثقافي في تفسير الآيات القرآنية، التي تتناول مسائل إنسانية متعلقة بالأنثوية، انطلاقاً من فرضية تأثير الخلفية الثقافية للمُفسِّر والمُحلِّل، وتأثير الممارسات الثقافية المحيطة به في هذا التفسير.

وتجدر الإشارة إلى إشكالية التحديد الدقيق لتأثير الخلفيات، والممارسات الثقافية، والخصائص اللغوية الثقافية؛ نظراً لتنوعها، وتَوسُّع نطاقها، وتَعدُّد مصادرها، وتفاوت هذا التأثير، مع احتمال تَنوُّع وجهات نظر المنتمين إلى بيئة ثقافية واحدة؛ بسبب اختلاف جوانب التأثير ونِسَبه، لذلك فإن هذه الدراسة تستند في افتراض هذا التأثير، إلى الآليات والمؤثرات المحددة في المباحث اللاحقة. مركّزة على نماذج من التفسيرات الحديثة، من أجل إبراز التأثير الثقافي في تفسير الآيات القرآنية المتصلة بالأنثوية، دون زعم بأن هذا التأثير غير حاضر في غيرها.

ونقصد بجملة "تفسير الإشارات القرآنية للأنثوية" أيَّ محاولــة لبيــان المفــاهيم المتضمنة في الآيات القرآنية المتعلقة بالمرأة أو المجتمع النَّسوي، سواء أكان البيان ضمن التفسير الكامل للقرآن الكريم، أم كان تحليلا موجَّها نحو الإشارات القرآنية للأنثوية. ويُقصد بـــ "التأثير الثقافي" تأثير المعتقدات، والأعراف، والتقاليد، والممارسات، والقيم الثقافية الكامنة وراء الألفاظ، والتراكيب الواردة في الآيات القرآنية، التي تعالج مسائل متصلة بالأنثوية، والمكوّنة لخلفية المُفسِّر أو المُحلِّل لها.[1] ونعني بـــ "الأنثوية" الخصائص المميزة للنوع الإنساني الأنثوي من حيث: طبيعة المــرأة، وشخــصيتها، وعلاقاتهــا، وحقوقها، وواجباتها، وكل ما يرتبط بحياتها، وهي ما قد يشار إليها بالنَّسوية. وتفيــد صيغة المصدر الصناعي لهذا المصطلح، اتصاف المرأة بالخصائص المميزة لها: طبيعيــاً، وثقافياً، واجتماعيا. أما المقصود بـــ "الإشارات القرآنية للأنثوية" تلكم الآيات القرآنية المتضمنة للمسائل الخاصة بالأنثى خصوصية طبيعيةً أو ثقافية. وقد تستخدم الدراســة "التفسير الثقافي" ليعني التفسير المتأثر بالمعتقدات، والأعراف، والتقاليد، والممارسات، والقيم الثقافية.

أولاً: الإشارات القرآنية للأنثوية

هناك صنفان للإشارات القرآنية للأنثوية: صنفٌ يتضمن إشارات إنسانية عامــة تشترك فيها المرأة مع الرجل، سواء كانت هذه الإشارات صريحة أو غــير صــريحة، ولكنها لا تختص بالمرأة، بل تتضمن أموراً عقدية، وفقهية، وخلقية، ومعيشية. وصنف يحتوي إشارات أنثوية صريحة للمسائل المتعلقة بالمرأة، وما يرتبط بالنوع الأنثوي من: مسمّيات، وصفات، وأشياء، وأحداث، وعلاقات.

فالإشارات القرآنية الإنسانية العامة لنوعي الرجل والمرأة، تحيل إلى مسائل إنسانية مشتركة: دينية أو معيشية، فقد ترد بألفاظ عامة دالة دلالة صريحة على الإنــسان، أو

---

[1] تجدر الإشارة إلى أن المفاهيم الفكرية تؤثر في القيم والممارسات الفكرية وتتأثر بها، كما تتأثر اختيارات المُفــسِّر وترجيحاته بشكل مباشر أو غير مباشر ببيئته وقيمه الثقافية؛ وذلك في ضوء العلاقة الثلاثية بين اللغة والفكر والثقافة.

ألفاظ أو خصائص للمذكر تدل عرفياً على عموم الجنس البشري، ولا تحمل علامات نحويةً، أو صرفيةً، أو لغويةً تخص الأنثى، بل هي علامات محايدة دالّة على المذكر عرفياً ولكنها لا تخص المذكر وحده، أو ألفاظ تدل على المنتسبين للإيمان أو الإسلام، أو المشاركين في عمل أو نشاط ديني. ومنها ألفاظ وخصائص تركيبية تنصّ على النوع نحوياً أو لغوياً، ومنها ألفاظ تدل على العبادة بشكل عام، ومنها تراكيب تدل على المساواة في الواجبات العامة التي لا تأثير فيها للنوع الإنساني.

أما الإشارات القرآنية الأنثوية الصريحة، فتحيل إلى خصوصيات نسوية طبيعية، وخصوصيات ثقافية إنسانية (ذكراً وأنثى)، كما تحيل إلى حقوق وواجبات نسوية، وإلى خصوصيات متصلة بالممارسات الثقافية، مثل: المَلْبس وحدود العَوْرة، وحدود الاختلاط بين الرجل والمرأة، وخصوصيات دينية متصلة بالعبادة، مثل الاستثناء الظرفي الطبيعي من: الصلاة، والصوم، ومناسك الحج. ويمكن تصنيف هذه الإشارات من حيث مضامينها وفقاً لما يأتي:

١. الإشارات إلى طبيعة المرأة، وخلقتها، وشخصيتها مما يؤثر في صلتها بغيرها، أو تكون لها صلة بأمور دينية واجتماعية، مثل صفاتها الذاتية: ﴿أَوَمَن يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ (الزخرف: ١٨) وحالاتها الطبيعية: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة: ٢٢٢) والعلاقة الجنسية بالزوج: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ (البقرة: ١٨٧) و ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ.﴾ (البقرة: ٢٢٣)

٢. الإشارات إلى حقوق المرأة الخاصة: مثل نصاب البنت والزوجة والأم والأخت من الإرث: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾ (النساء: ١١) ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ﴾ (النساء: ١٢) واستحقاق الأجر على الإرضاع: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ (الطلاق: ٦) واستحقاق الأم لرعاية خاصة: ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلَى وَهْنٍ.﴾ (لقمان: ١٤)

٣. الإشارات إلى حقوق المرأة المادية والعامة: مثل النفقة: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَة مِنْ سَعَته وَمَنْ قُدرَ عَلَيْه رزْقُهُ فَلْيُنْفقْ ممَّا آتَاهُ اللَّهُ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إلا مَا آتَاهَا،﴾ (الطلاق: ٧) و ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْترِ قَدَرُهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوف حَقّاً عَلَى الْمُحْسنينَ،﴾ (البقرة: ٢٣٦) والزواج: ﴿وَلا تُكْرِهُوا فَتَيَاتكُمْ عَلَى الْبغَاء إنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً،﴾ (النور: ٣٣) والمعاشرة بالمعروف: ﴿وَعَاشرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوف،﴾ (النساء: ١٩) والصداق: ﴿وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتهِنَّ نحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ منْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنيئاً مَريئاً،﴾ (النساء: ٤) والخلع: ﴿فَإِنْ خفْتُمْ أَلا يُقيمَا حُدُودَ اللَّه فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فيمَا افْتَدَتْ به.﴾ (البقرة: ٢٢٩)

٤. الإشارات إلى واجبات المرأة: مثل طاعة الزوج في غير معصية: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً،﴾ (النساء: ٣٤) والعفة والحشمة: ﴿وَلا يُبْدينَ زِينَتَهُنَّ إلا مَا ظَهَرَ منْهَا،﴾ (النور: ٣١) ﴿فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذي فِي قَلْبِه مَرَضٌ،﴾ (الأحزاب: ٣٢) والأمانة على بيت الزوجية وممتلكات الزوج: ﴿فَالصَّالحَاتُ قَانتَاتٌ حَافظَاتٌ للْغَيْب بمَا حَفظَ اللَّهُ،﴾ (النساء: ٣٤) وأهلية الإدلاء بالشهادة: ﴿وَاسْتَشْهدُوا شَهيدَيْنِ منْ رِجَالكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ ممَّنْ تَرْضَوْنَ منَ الشُّهَدَاء،﴾ (البقرة: ٢٨٢) والانتظار بعد الطلاق ووفاة الزوج لمدة زمنية محددة قبل الارتباط برجل آخر: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسهنَّ ثَلاثَةَ قُرُوء،﴾ (البقرة: ٢٢٨) و﴿وَالَّذينَ يُتَوَفَّوْنَ منْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً.﴾ (البقرة:٢٣٤)

٥. الإشارات إلى مواصفات لباس المرأة وحدود عورقما، والاحتشام والتستر في اللباس: ﴿وَلا يُبْدينَ زِينَتَهُنَّ إلا مَا ظَهَرَ منْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بخُمُرِهنَّ عَلَى جُيُوبهنَّ،﴾ (النور: ٣١) والوقار في المشي والكلام: ﴿وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفينَ منْ زِينَتهِنَّ،﴾ (النور: ٣١) و﴿فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذي في قَلْبِه مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً.﴾ (الأحزاب: ٣٢)

٦. الإشارات إلى وظائف المرأة الأسرية والاجتماعية: مثل وظيفتها بوصفها زوجة ﴿فَالصَّالحَاتُ قَانتَاتٌ حَافظَاتٌ للْغَيْبِ بمَا حَفظَ اللَّهُ،﴾ (النساء: ٣٤)

ووظيفتها بوصفها أُمّاً: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ،﴾(البقرة: ٢٣٣) ووظيفتها بوصفها حاكمة: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ .﴾ (النمل: ٢٣)

٧. الإشارات إلى سلوك المرأة: مثل الغض من البصر والاحتشام: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ،﴾ (النور: ٣١) والعفة: ﴿حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ،﴾ (النساء: ٣٤) والأمانة في الإقرار بالحمل وتحديد أبوة المولود: ﴿وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ،﴾ (البقرة: ٢٢٨) و﴿وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ.﴾ (الممتحنة: ١٢)

٨. الإشارات إلى العلاقة الاجتماعية للمرأة بغيرها: مثل الزواج: ﴿وَلا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً،﴾ (النور: ٣٣) والطلاق أو الخلع: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ،﴾ (البقرة: ٢٢٩) وتعدد الزوجات: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ،﴾ (النساء: ٣) ومراعاة أدب الخروج إلى المجتمع: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى.﴾ (الأحزاب: ٣٣)

ثانياً: التأثير الثقافي في تفسير الآيات القرآنية

يرتبط بالتأثير الثقافي في تفسير الآيات القرآنية، إشكالية التوفيق بين الثقافة الإسلامية النموذجية، التي تتضمن في مجملها مقومات ثقافية عربية من جهة، والثقافات الإقليمية الأصلية للمسلمين غير العرب من جهة أخرى، سواء أكانوا أكثرية في أقطارهم أم أقلية. فعلى الرغم من وجود فروق أساسية بين الثقافات، فإن للتثقيف الإسلامي أبعاده في الثقافات الإقليمية، مما يفضي إلى اندماج ثقافي إسلامي بمختلف مستوياته، أو إلى صراع ثقافي داخلي بين الثقافتين الإسلامية النموذجية، والإقليمية الأصلية المتأثرة بالمقومات الثقافية غير الإسلامية. وهذا واقع على الرغم من سعة النماذج الثقافية العربية التي تتضمنها الثقافة الإسلامية النموذجية، ومرونتها وتنوعها،

ورغماً عن التداخل بين خصائص الثقافة الإسلامية العربية النموذجية، المؤثرات الثقافية المستجدة في المجتمعات العربية، مما يرتبط بالممارسات الدينية الحاضرة، محافظة كانت أم حركية أصولية أو سلفية.

ولا محيد عن القبول بالتأثير الثقافي العربي في الثقافة الإسلامية، في ضوء معالجة الإسلام للوضع القائم في الجزيرة العربية، وبين المسلمين الأوائل الذين كان يغلب عليهم العنصر العربي أيام التنزيل، وكان لهم دور قيادي في انطلاق الدعوة الإسلامية، وانتشارها، واستمرارها. فكان القرآن الكريم يوجّه الممارسات الثقافية، ويحدد ثوابت المعتقدات الدينية المؤثرة في حياة المسلمين، الذين كانوا يحاولون فهم النصوص الدينية، وتطبيق توجيهاتها، في ضوء عرفهم اللغوي والثقافي الذي لا يتعارض مع الخطاب الإسلامي العام. وقد لاحظ الشافعي أن الله عز وجل "خاطب بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيه."[٢] وقال الشاطبي: "فإن قلنا: إن القرآن نزل بلسان العرب، وإنه عربي، وإنه لا عجمة فيه، فبمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها."[٣] فلا بدّ إذن من فهم القرآن الكريم في ضوء معهود العرب في تلقي الخطاب القرآني في عصر تنزيله، أي وفق عرفهم الثقافي الخطابي في التعامل اللغوي أيام نزول الوحي، ووفقاً للمفاهيم التي أفادوها منه، وتطبيقاتهم لها. ولكن التأثيرات الثقافية الاجتماعية المتنوعة والمتعاقبة، قد تؤثر في صياغة الفهم النموذجي المتفق مع هذا المعهود الخطابي التراثي لدى أفراد، أو فئات، أو مجتمعات بعينها.

ويرتبط بضرورة التمسك بالمعهود التراثي للخطاب لدى العرب أيام التنزيل، إشكاليات تكمن في نزول القرآن الكريم ملائماً لكل الأزمان والظروف، وكون رسالته عالمية تسع مختلف التقاليد والأعراف، التي لا تتعارض مع خطابه العام، ولا تناقض هذا المعهود؛ إذا قيس بما ورد في التوجيهات القرآنية والإرشادات النبوية.

[2] الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة: دار التراث، ١٩٧٩م، فقرة ١٧٣، ص٥١،٥٢.

[3] الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، بيروت: دار الفكر العربي، د.ت، ج٢، ص٦٥.

ولذلك قال الشاطبي: "لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عُرْف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثَمّ عُرْف فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه."[4] وثمة إشكالية في أن فهم القرآن الكريم وفقاً لمعهود العرب في الخطاب أيام التنزيل، لا ينعزل تماماً عن المعهود الحديث في تلقي الخطاب لدى العرب؛ إذ به يفحص في القرآن الكريم، وبه تقدم المفاهيم، وهذا يتطلب النظر في مبلغ تأثير الممارسات الثقافية الحديثة في استنباط المعهود التراثي للخطاب في تلقي الخطاب، وتأثير معهود الخطاب الحديث المرتبط بالممارسات الحديثة في فهم الخطاب القرآني الوارد، وفقاً لمعهود تراثي في فهم هذا الخطاب وتطبيقه.[5]

وعلى الرغم من ظاهرة تناقل المعاني الأساسية المستفادة من الآيات القرآنية في كثير من التفاسير التراثية والحديثة، فإن الاختلافات اليسيرة الملحوظة في بعض التفسيرات، تعود إلى تأثير الخلفيات والممارسات الثقافية الاجتماعية والاتجاهات الفكرية والعقدية، وهو تأثير طبيعي ينجم عن تأثر المفسّر بمجتمعه الذي يوجّه إليه تفسيره وتأثيره فيه، أو محاولته هذا التأثير. وعلى الرغم من ذلك، فإن الحكم على تفسير معين بانتمائه إلى اتجاه محدد، أو بيئة ثقافية معينة قد لا يكون سهلا، نظرًا لحرص أغلب مفسري الآيات القرآنية على الالتزام بالشروط الموجهة للتفسير، وقد ساعدت هذه الشروط من حيث الالتزام بها أو عدمه، على سهولة التعرف إلى بعض الاتجاهات الخارجة على التوجه العام لتفسير القرآن الكريم. ولهذا لم يكن سهلاً الفحص في التأثير الثقافي على تفسير القرآن الكريم حديثاً، فيما عدا محاولات لإضافة بعض المعاني الثقافية المجتمعية في تفسير بعض الآيات القرآنية في عدد من التفاسير

---

[4] المرجع السابق، ج٣، ص٨٢.

[5] عبد السلام، أحمد شيخ. معهود العرب في تلقي الخطاب الديني، **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، جامعة الكويت، السنة: ١٧، العدد: ٤٨، (ذو الحجة، ١٤٢٢هـ، مارس ٢٠٠٢م)، ص٦٣-١١١.

الحديثة،[٦] أو في عدد من الدراسات التي تدعو إلى اتجاه فكري معين في تفسير النصوص الدينية.[٧]

ولا يرتبط التفسير المتأثر بالممارسات والقيم الثقافية بالضرورة بالأحداث الثقافية التاريخية؛ إذ إنه قد ينجم عن تأثر المفسر بالظروف الثقافية المحيطة به، سواء استند في ذلك إلى المعلومات والممارسات الثقافية القديمة المحيطة بالنص القرآني عصر نزوله، أو استند إلى معلومات ثقافية أخرى يراها متصلة بالآيات التي يحللها، ومؤثرة في تطبيق التوجيهات الإلهية المتعلقة بها. ويغلب أن تكون تجليات هذه المؤثرات محدودة بالقضايا التي لها مظاهر ثقافية واضحة، أو متصلة بالطرح المعرفي الذي قد يبني المفسر عليه معلومات ثقافية معينة. ولهذا يصعب الجزم بكون التفسير المتأثر بالممارسات والقيم الثقافية منهجية تجديدية مستقلة في تفسير القرآن الكريم، ولكن له تجليات في تفاسير حديثة، كما أن له انعكاسات في التفاسير التراثية، وبشكل خاص في عرض الممارسات الثقافية الشائعة في عصور المفسرين، تعبيراً عن موقفهم منها قبولاً، أو تأويلاً، أو استنكاراً.

وللاستناد الكامل إلى التفسير المتأثر بالممارسات والقيم الثقافية للقرآن الكريم كله، خطورة على فهمه وتطبيق أحكامه؛ إذ لا يفهم القرآن الكريم فهماً صحيحاً دون استحضار طبيعته الإلهية، ووظيفته الإنسانية العامة. بيد أن خطورة اعتماد هذا التوجّه تخفّ في تفسير الآيات المتعلقة بالمسائل الاجتماعية الثقافية، وفي الترجيح بين الآراء المتنوعة المقدمة في تفسيرها، كما يمكن اعتماده في تطبيق التوجيهات القرآنية على الوقائع الحديثة المتجددة؛ ولكنه -حسب وجهة نظر الكاتب- لا يكون استناداً شاملاً يمكن أن يفضي إلى اقترابه من المنهج التفسيري التأويلي، الذي يحكّم الظروف التاريخية الاجتماعية في تفسير النص، ولا يهتمّ بالضرورة بالخلفيات والممارسات الثقافية.

[6] نجد نماذج من ذلك في:
- قطب، سيد. **تفسير في ظلال القرآن**، ط١٠، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢م
- ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، بيروت: مؤسسة التاريخ، ٢٠٠٠م.
- الشعراوي، محمد. **تفسير الشعراوي**، القاهرة: أخبار اليوم، ١٩٩١م، ج٤، ص٢٠١.

[7] عبد الرحمن، عبد الهادي. **سلطة النص**، بيروت: سينا للنشر، ١٩٩٨م، ص٢٠١-٣٣٥.

وبما أن الإشارات القرآنية للأنثوية ترتبط بالممارسات الثقافية المجتمعية، فضلاً عن أنها تتضمن توجيهات إلهية لا تخفى مقاصدها الدينية الحضارية، فإن لفهم الممارسات الثقافية والظروف الاجتماعية التي تعالجها هذه الإشارات أهمية في تفسيرها. وإذا كنا نجد خطورة في حصر هذه الإشارات في الممارسات الثقافية المصاحبة لورودها، فإن هناك خطورة -أيضاً- في عزلها عن الممارسات الثقافية الحديثة في المجتمعات الإسلامية، التي تنطبق عليها المفاهيم المستفادة من هذه الإشارات.

وللتفسير المتأثر بالخلفية، والممارسات الثقافية لهذه الإشارات، أبعاد فكرية ودينية واجتماعية. فمن الأبعاد الفكرية؛ تأثيره في تشكيل أفهام الناس للإشارات القرآنية التي تفسر؛ إذ تتأثر ترجيحات المفسِّر بهذه الممارسات؛ لأنه لا ينعزل عنها قبولاً أو رفضاً، فيعمد إلى تخير المعلومات الثقافية التي تساند فهمه، وموقفه من مضمون الإشارة القرآنية للأنثوية التي يعالجها، ويجهد في الإقناع بصحة ممارسات ثقافية بعينها، أو يدفع القراء إلى نبذ ممارسات ثقافية يراها غير سليمة، وقد يستغل الخلفية الثقافية له في تخيّر محاور معينة دون غيرها من بين مسائل الأنثوية، فيضفي أهمية كبيرة عليها، مما يؤثر في تشكيل أفهام الناس وتوجيههم إلى ما يبرزه هذا المفسِّر.

ومن الأبعاد الدينية، أن مُفَسِّر هذه الإشارات تفسيراً ثقافياً، يُشعر القارئ بصدق المفاهيم التي يستفيدها من الآيات القرآنية، وقد يقدمها على أنها تمثّل المنظور الإسلامي للأنثوية، وقد يكون تفسيره انتقائياً، والغرض منه إعادة صياغة المفاهيم والممارسات الثقافية القائمة؛ لتكون على النمط الذي يراه صحيحاً؛ فيبرز بذلك ممارسة ثقافية معينة دون غيرها، ويجعلها المعيار الأساس لقياس الالتزام الديني.

وترد الأبعاد الاجتماعية من الانطلاق من تلك الممارسات الثقافية المباشرة والمحيطة بالمفسِّر؛ ليجعل تصوره لها التصور الحقيقي المثالي للأنثوية، فقد يكون معارضاً لهذه الممارسات، فيقدم تفسيراً ثقافياً يهاجم الوضع المجتمعي القائم بهدف تصحيحه، وقد يكون مؤيداً هذه الممارسات، فيحاول الدفاع عنها في مقابل ممارسات ثقافية وافدة أو مستجدة، يعدّها سلبيةً وغريبةً.[٨]

[8] انظر في تفسير آيات تتضمن مسائل الأنثوية في سور البقرة والنساء والنور والأحزاب في:
- قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج ١، ٢، ٤، ٥.

ثالثاً: مؤثرات ثقافية في تفسير الإشارات القرآنية للأنثوية

تؤثر في تفسير الإشارات القرآنية للأنثوية حديثاً، التقاليد السائدة في المجتمعات العربية المحافظة، والممارسات الثقافية الحديثة المتأثرة بالثقافة الغربية في المجتمعات العربية المعاصرة، وكذلك الممارسات الثقافية غير العربية في المجتمعات الإسلامية غير العربية، والتقاليد الإسلامية في المجتمعات العربية في معاملة المرأة، والتقاليد الإسلامية في المجتمعات الإسلامية غير العربية،[9] وذلك فيما يتعلق بأنواع الملابس، ووظائف المرأة، وواجباتها في هذه المجتمعات. وتنعكس هذه المؤثرات في اتجاهات متعددة ذات خلفيات متنوعة، منها: اتجاه (تقليدي) يعكس التفسير التراثي للإشارات القرآنية للأنثوية، واتجاه (سلفي) يتشدد في تطبيق الإشارات المتصلة بالحجاب، وبقاء المرأة في البيت، وعزلها عن المجتمع، واتجاه (أصولي) حديث متشدد في مسألة الحجاب، ومنفتح نسبياً في مسائل أخرى، واتجاه (حداثي) يناصر حقوق المرأة.

فقد تؤثر الممارسات الثقافية السائدة في المجتمعات الإسلامية، في إيجاد تفسير ثقافي منتقى، لمعارضة الممارسات الثقافية القائمة التي يعدها المفسِّر سلبية، ومثال ذلك معارضة الشنقيطي لسفور المرأة، وذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاء حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ،﴾ (الأحزاب: ٥٣) فهو يقول بعد مناقشته آراء الآخرين، صارفاً عنايته إلى حدود تطبيق مفهوم التركيب ﴿فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاء حِجَابٍ﴾ "وبما ذكرنا تعلم أن في هذه الآية الكريمة الدليل الواضح على أن وجوب الحجاب حكم عام في جميع النساء، لا خاص بأزواجه صلى الله عليه وسلم، وإن كان أصل اللفظ خاصاً بهنّ."[10] وما يماثل ذلك أيضاً استهجان

---

[9] يتناول سيد قطب في تفسير **"في ظلال القرآن"** صوراً من هذه الممارسات والتقاليد، مراجعاً وناقدا لهاً. لرؤية المزيد من مناقشة نماذج من التقاليد غير الإسلامية في المجتمعات غير العربية من خلال التفسير، انظر:

– نورباني بنت إسماعيل. **منهج دراسة قضايا المرأة بين تفسير الشعراوي وتفسير الأزهر: دراسة مقارنة،** (رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ٢٠٠٥م).

[10] الشنقيطي، محمد الأمين. **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، بيروت: عالم الكتب، د.ت، ج٦، ص٥٨٤-٥٨٥.

سيد قطب خروج المرأة من بيتها لغير الضرورة، وذلك في تفسيره قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ؛﴾ (الأحزاب: ٣٣) إذ يقول: "وإنَّ خروج المرأة لتعمل كارثة على البيت قد تبيحها الضرورة، أما أن يتطوع بها الناس وهم قادرون على اجتنابها، فتلك هي اللعنة التي تصيب الأرواح والضمائر والعقول في عصور الانتكاس والشرور والضلال. فأما خروج المرأة لغير العمل، خروجها للاختلاط ومزاولة الملاهي، والتسكع في النوادي والمجتمعات فذلك هو الارتكاس في الحمأة الذي يرد البشر إلى مراتع الحيوان."[11]

وقد تُنتِج هذه التأثيرات تفسيراً ثقافياً منتقىً؛ لتأييد الممارسات الثقافية القائمة التي يراها المُفسِّر سليمة مقابل تفسير آخر يعدها متطرفة تقليدية، كما نجده في تفسير محمد رشيد رضا لقوله تعالى: ﴿فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ﴾ (النساء: ١٥) فقال:[12] "وفيه دليل على تحريم إمساكهن في البيوت ومنعهن الخروج عند الحاجة إليه كما يفعله بعضهم." وقد يهدف هذا التفسير إلى الاعتراض على ممارسة ثقافية يعدها المُفسِّر مخالفة للإسلام، كما نلاحظه في تفسير محمد عبده لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ (النساء: ٣) "فالذي يباح له أن يتزوج ثانية أو أكثر، هو الذي يثق من نفسه بالعدل، بحيث لا يتردد فيه أو يظن ذلك، ويكون التردد فيه ضعيفاً."[13]

وللثقافة اللغوية العربية المرتبطة بخصائص لغة النص تأثير في تفسير الإشارات القرآنية للأنثوية، وتطبيقات المسلمين لها؛ إذ إن اللغة عنصر أساسي من عناصر الثقافة. ويلحظ في هذا الصدد، أثر مظهر التغليب النحوي أو الدلالي في الأساليب العربية، في حصر مسائل الأنثوية في الآيات التي تضمنت الألفاظ الدالة على الأنثى، نحوياً أو

---

[11] قطب. **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٨٦٠.

[12] رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن العظيم** (المعروف بتفسير المنار)، تعليق وتصحيح سمير مصطفى رباب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، ج٤، ص٣٥٧.

[13] رضا. **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٨٧

معجمياً، وتهميش قضايا أخرى يشترك فيها كل من الرجل والأنثى.[14] ولعـل هـذا التغليب الظاهري دفع أمَّ سلمة رضي الله عنها إلى التساؤل عن عـدم ورود الـذِّكر الصريح لدور النساء في أحداث الهجرة: فـ "عن أمِّ سلمة قالت: يا رسـول الله لا أسمع الله ذكر النساء في الهجرة،"[15] فأُنْزِل: ﴿أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ.﴾ (آل عمران: ١٩٥)

ومن تجليات التأثير الثقافي في تفسير الإشارات القرآنية للأنثوية:

١. تخيّر نواحي التركيز في تفسير الإشارات القرآنية للأنثوية: ففي تفسير قولـه تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّة الأُولَى،﴾ (الأحزاب: ٣٣) يشير ابن عاشور إلى أن التركيب الأمري ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ مخصوص بنساء الـنبي، وأن المقصود به "وجوب ملازمتهن بيوتهن توقيراً لهن وتقوية في حرمتهن."[16] ويـرى أن النهي لهن عن التبرج نهي مطلق، ولكن فيه تعريضاً بنهي غيرهن من المسلمات عـن التبرج، ويعلل النهي بأمر ثقافي اجتماعي، وهو أن ترك التبرج كمال وتنـزّه عـن الانشغال بالسفاسف، لافتاً بذلك النظر إلى المقصد من النهي دون تعميم له على جميع النساء المسلمات. ولكن الشنقيطي ينطلق من رؤية السلفي الذي يرغب في تفـادي الآثار الوخيمة للممارسات الثقافية الحديثة، مُختاراً الالتزام بالممارسات التقليدية؛ ليرى

---

[14] انظر أنواع التغليب النحوي في:
- اللبدي، محمد سمير نجيب. **معجم المصطلحات النحوية والصرفية**، بيروت: مؤسـسة الرسـالة، ١٩٨٦م، ص١٦٦.
- Aziz، Ahmad Khalil. Gender Patterns in the Qur'an: A Sociolinguistic Approach, *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 12، no. 3, Fall 1995، p. 309- 319.

[15] الترمذي، محمد عيسى. **سنن الترمذي**، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣م، الحديث رقم: ٢٩٤٩.

[16] ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير** (المعروف بتفسير ابن عاشور)، بيروت: مؤسسة التاريخ، ٢٠٠٠م، ج٢١، ص٢٤٢.

أن التوجيهات القرآنية في آية الأحزاب (٥٣)[١٧] تلزم جميع النساء المسلمات ولا تخص أزواج النبي صلى الله عليه وسلم.[١٨]

٢. تفنيد الشبهات التي تثار ضد المنظور الإسلامي للمرأة، والتأكيد على حماية الإسلام للمرأة، والحفاظ على مكانتها، ومراعاة طبيعتها، وحمايتها. ولا يستبعد هذا التأثير في معالجة الممارسات الثقافية الظالمة للمرأة، التي تدفع بعض المثقفين إلى تنظيم الحملات الثقافية والاجتماعية ضد تعدد الزوجات، ولهذا لا يستغرب أن يفتتح محمد رشيد رضا تفسيره للآية المتعلقة بتعدد الزوجات، وذلك في قوله عز وجل ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ،﴾ فهو يقول: "هذا حكم من أحكام السورة متعلق بالنساء بمناسبة اليتامى، وقيل باليتامى بأنفسهم أصالة وأموالهم تبعاً."[١٩] ويورد تفسير محمد عبده لآيتي (النساء: ٣-٤) بقوله: "تقدم أن إباحة تعدد الزوجات مضيقة قد اشترط فيها ما يصعب تحققه، فكأنه نهي عن كثرة الأزواج، وتقدم أنه يحرم على من خاف عدم العدل أن يتزوج أكثر من واحدة."[٢٠] ويورد أيضا تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ "أي فالزموا زوجاً واحدة، أو أمسكوا زوجاً واحدة مع العدل. وهذا فيمن كان متزوجاً كثيرات."[٢١] فكأنه يجعل خطاب التعدد موجهاً إلى الذين سبق أن أكثروا من الأزواج، والذين يرغبون في التزوج من يتامى النساء من أجل مالهن، ويجعل تعدد الزوجات شبيهاً بالمنهي عنه أصلاً. ويذهب الشعراوي من جانبه مذهباً أبعد فيقول: "وهنا يجب أن

---

17 الآية هي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إلا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا وَلا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنكُمْ وَاللَّهُ لا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِندَ اللَّهِ عَظِيمًا.﴾

18 الشنقيطي. **أضواء البيان**، مرجع سابق، ج٦، ص٤٦٦، ص٥٨٤-٥٨٦.

19 رضا. **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٨٣.

20 المرجع السابق، ج٤، ص٢٨٧.

21 المرجع السابق، ج٤، ص٢٨٩.

ننتبه إلى حقيقة وهي: أن التعدد لم يأمر به الله، وإنما أباحه، فالذي ترهقه هذه الحكاية لا يُعدِّد."[22]

وتدفع الممارسات المجتمعية عدداً غير قليل من المفسرين إلى تفسير (درجة) في قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨) بأنها سلطة الرجال على النساء بشكل عام، أو في البيت في العلاقة بين الزوجين، دون نظرة ممعنة في سياق النص، الذي يقضي بأن يكون المعنى زيادة في الحقوق والواجبات.[23] فيفسر الشعراوي قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ بأنها "درجة الولاية والقوامة،" ثم يستمر في معالجة ممارسة اجتماعية أخرى لا تعير لرأي المرأة اعتباراً كافياً، ولكنه يحصر قيمة رأي المرأة في الشئون النسوية فقط، فيقول: "ولا غضاضة على الرجل أن يأتمر بأمر المرأة فيما يتعلق برسالتها كامرأة."[24] ويتفق هذا التفسير مع التقاليد التي لا تسند للمرأة مهمة اجتماعية ذات قيمة خارج قضايا الأنثوية، بل إن الرجال في بعض المجتمعات، قد يباشرون المهمة الاجتماعية المرتبطة بالنساء، أو المهمة الثقافية الخاصة بهن نيابة عنهن! في المقابل نجد (سيد قطب) يميل إلى تقييد (درجة) بالسياق الذي وردت فيه.[25]

٣. التأثر بالخلفية الثقافية اللغوية في تفسير الإشارات القرآنية؛ إذ يصعب إنكار الأثر اللغوي الثقافي في الآراء والتطبيقات المتصلة بالأنثوية لدى المسلمين، وردود أفعالهم لها حديثاً، وليس هذا التأثير منحصراً في الثقافة العربية التقليدية، بل يمتدّ إلى الثقافات الإقليمية للمسلمين، والتأثيرات الثقافية الأجنبية الغربية في هذين النوعين من الثقافات. ففي تفسير قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾ (النساء: ١١) يتجه محمد رشيد رضا إلى الدلالة المستفادة من التركيب في

---

[22] الشعراوي. **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠.

[23] راجع تعليق الغزالي على حقوق المرأة ونقد التقاليد السائدة في معاملتها في:

– الغزالي، محمد. **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٠م، ص٣٥-٣٦ و١٥٤-١٥٧.

[24] الشعراوي. **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٨٨.

[25] قطب. **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٢٤٦- ٢٤٧.

قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ؛﴾ إذ جعل نصيب الذكر (في العبارة الخبرية) محمولاً على نصيب الأنثيين، فيرى أنه "اختير فيها هذا التعبير للإشعار بإبطال ما كانت عليه الجاهلية من منع توريث النساء، فكأنه جعل إرث الأنثى مقرراً معروفاً، وأخبر بأن للذكر مثله مرتين، أو جعله هو الأصل في التشريع، وجعل إرث الذكر محمولا عليه، يُعرَف بالإضافة إليه، ولولا ذلك لقال: للأنثى نصف حظ الذكر."[٢٦]

ويحيل القرضاوي إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ،﴾ (النور: ٣٠) وقوله: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ،﴾ (النور: ٣١) فيقول: "والغض من البصر الذي أمر الله به ليس إغماض العين، أو إطراق الرأس، حتى لا يرى الإنسان أحداً، فهذا ليس بمستطاع، وإنما معناه خفضه وعدم إرساله بحيث لا يغلغل النظر وراء المفاتن المثيرة، وهذا سرُّ التعبير بالغَضِّ من الأبصار لا بغَضِّ الأبصار."[٢٧] ويلفت طنطاوي النظر في قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾ (النور: ٦٠) إلى المعنى الصرفي في (متبرجات)، فيشير إلى أن "أصل التبرج: التَّكَلُّفُ والتَّصنُّع في إظهار ما يخفى،" وأن المراد بالآية النهي عن "إظهار المرأة زينتها ومحاسنها للرجال الذين لا يصح لهم الاطلاع عليها."[٢٨]

ويُبرز ابن عاشور المعنى الثقافي الأصلي للفظة (حجاب) في قوله تعالى: ﴿وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب﴾ (الأحزاب: ٥٣) بأنه "السّتر المُرخَى على باب البيت،"[٢٩] ولا يتطرق إلى المعنى الحديث المتطور له. أما (نساء المؤمنين) في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلابِيبِهِنَّ﴾، (الأحزاب: ٥٩) فهن النساء المؤمنات، وليس المراد بهن أزواج المؤمنين، بخلاف عبارة (نساء النبي) في آية أخرى التي تعني أزواج النبي. ويذكر أن "الجلابيب" في هذه الآية مفردها جلباب، "وهو ثوب أصغر من الرداء وأكبر من الخمار والقناع،

---

[26] رضا. **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٣٣.

[27] القرضاوي، يوسف. **ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٣م.

[28] طنطاوي، محمد سيد. **تفسير سورة النور**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠م، ص١٢٩.

[29] ابن عاشور. **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢١، ص٣٠٥.

تضعه المرأة على رأسها، فيتدلى جانباه على عذاريها، وينسدل سائره على كتفها وظهرها، وتلبسه عند الخروج والسفر." ويذهب طنطاوي إلى أن الجلباب "ثوب يستر جميع البدن، تلبسه المرأة فوق ثيابها."[٣٠] ولكن ابن عاشور يشير إلى أن الجلابيب لا تأتي على شكل واحد، بل إنها مختلفة باختلاف أحوال النساء، وفقا للعادات، ويرى أن المقصد من الآية واردٌ في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ،﴾ كما يرى أن إدناء الجلابيب على الرؤوس من سَدّ الذريعة، ولغرض معالجة وضع اجتماعي طارئ، ومحاربة مرض اجتماعي أيام التنزيل.[٣١]

ويستغرب الغزالي موقف جماعة من الرجال تمنع النساء من حضور الصلوات المفروضة في المساجد، استناداً إلى فهم قاصر لقوله تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ رِجَالٌ لا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالأَبْصَارُ؛﴾ (النور: ٣٦– ٣٧) إذ يُتَقيَّد بالمعنى اللغوي العرفي للفظة (رجال)، مما يجعل حضور الصلاة في المساجد مقتصراً على الرجال. ويبدد الغزالي الشبهات التي يثيرها هذا الموقف، ويتساءل عن فهمهم لقوله تعالى: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ،﴾ (الأحزاب: ٢٣) وعمّا إذا كانوا يجعلون الصدق، والعهد، والوفاء، بالوعد، وقْفاً على الرجال.[٣٢]

٤. الممارسات المجتمعية المحيطة بالمُفسِّر، مما لا يتحدد إلا في الأعراف الاجتماعية السائدة، سواء بُني التفسير على التطبيقات التراثية، أم على التطبيقات الحديثة: ومن ذلك تحديد المقصود بعبارة (بالمعروف) في آيات قرآنية عديدة تتصل بالأنثوية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ.﴾ (البقرة: ٢٣٦) فالمصطلح دالّ على ما يقبل في العُرْف الثقافي،

---

30 طنطاوي، محمد سيد. **تفسير سورة الأحزاب**، مرجع سابق، ص١٣٦.

31 ابن عاشور. **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢١، ص٣٢٨-٣٢٩.

32 الغزالي، محمد. **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**، مرجع سابق، ص٦٩.

أو ما يتعارف الناس على كونه حسناً مقبولاً، دون تحديد معايير محددة للقبول، ويقابله المنكر.[٣٣]

ويفسر ابن عاشور قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾ (الأحزاب: ٣٢) بأن المعروف هو الذي يألفه الناس بحسب العُرف العام، وأن القول المعروف يشمل هيئة الكلام ومدلولاته.[٣٤] ومن جانب آخر، يلحظ أن أوثق مرجع يجمع عليه لتفسير قوله تعالى: ﴿وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلا مَا ظَهَرَ﴾ (النور: ٣١) هو الممارسات الثقافية التراثية، وبها تحدد معايير ما يسمح بظهوره من زينة النساء طبيعياً أو عرفياً.[٣٥] ولذلك نجد اختلافاً بين العلماء في تحديده، وَفْقاً لاختلاف أصناف الناس، واختلاف أوضاع المرأة، وظروفها.[٣٦]

ولعل من تأثير الممارسات الثقافية المجتمعية، القول بمجازية التعبير القرآني (فاضربوهن) في قوله تعالى: ﴿واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن،﴾ (النساء: ٣٤) وصرف معنى (الضرب) إلى البعد والترك والمفارقة والاعتزال للمرأة داخل البيت؛ دفاعاً عن المنظور الإسلامي في معالجة الشقاق في الحياة الزوجية للمسلمين. وقد حاول عبد الحميد أبو سليمان -جاهداً- التفريق بين معنى: ﴿وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ﴾ و ﴿وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ مُعلّلاً بالنموذج الذي قدّمه الرسول في التعامل مع أزواجه.[٣٧] وهذا تفسير ينبئ عن التأثر بتقاليد غير شائعة في المجتمعات الإسلامية الشرقية في العلاقة الزوجية، بدليل محاولته التفريق بين الهجر في

[33] انظر في مناقشة الجانب الخُلُقي لمصطلحي المعروف والمنكر في القرآن الكريم:

- Izutsu، Toshihiko. *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*، Keito Institute of Philological Studies، Tokyo، 1959، p.218-222.

[34] ابن عاشور. **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢١، ص٢٤١.

[35] المرجع السابق، ج٢١، ص٣٢٨.

[36] القرطبي. محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٣م، ج٦، ص١٧١-١٨١، وانظر أيضاً:

- الشنقيطي. **أضواء البيان**، مرجع سابق، ج٦، ص١٩٢-٢٠٠.

[37] أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. الفهم المقاصدي: "ضرب" المرأة وسيلة لحلّ الخلافات الزوجية: رؤية منهجية، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة ٦، العدد ٢٤، ربيع١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، ص١١٧-١٤٠.

المضاجع، وعن المفارقة والإبعاد بترك المرأة في بيت الزوجية، واعتزال الرجل للبيت، مما هو شائع في المجتمعات الغربية وليس متعارفاً عليه في المجتمعات الإسلامية الحديثة، على الرغم من وجود دعم لمثل هذه الممارسة في حادث هجر الرسول لأزواجه، واعتزاله بيوتهن. ومع أن الإمام محمد عبده ذو توجه إصلاحي مواكب لتطورات الحياة، فضلاً عن احتكاكه بالثقافة الغربية، إلا أنه ينحى منحىً مغايراً، فهو يقول: "إن مشروعية ضرب النساء ليست بالأمر المستنكر في العقل أو الفطرة فيحتاج إلى التأويل، فهو أمر يحتاج إليه في حال فساد البيئة وغلبة الأخلاق الفاسدة."[٣٨] ويقول الشعراوي في تفسير عبارة (فاضربوهن): "فالمسألة ليست استذلالاً، بل إصلاحاً وتقويماً."[٣٩]

رابعاً: آليات التفسير الثقافي لمسائل الأنثوية

يستعان في التفسير المتأثر بالخلفية، والممارسات الثقافية للإشارات القرآنية للأنثوية بآليات متنوعة، تعكس توجهات ظاهرة أو توجهات خفية، يمكن اكتشافها بمعرفة الظروف الثقافية المحيطة بالمُفسّر لهذه الإشارات؛ لأنه قد يصدر من المفاهيم والممارسات الثقافية لاشعورياً؛ نظراً لصعوبة وضع حدّ فاصل بين الالتزام بالمقصد من النص، والتأثر بالظروف الثقافية. ولعل استعانة المُفسّر بآلية أو أكثر مما يأتي، تنمّ عن تأثره بالخلفية والممارسات الثقافية في تفسير هذه الإشارات، وفي ربطها بالوقائع المعيشة في المجتمعات المسلمة. وتتمثل هذه الآليات فيما يلي:

١. اللجوء إلى استنطاق مباشر للنص؛ لتأييد مظهر ثقافي أو استنكاره، استنطاقاً قد لا يتبادر إلى الذهن من المعاني الصريحة للنص، ويتجلى هذا الاستنطاق في توسيع نطاق المعنى أو تضييقه، أو تعميمه أو تقييده، أو القول بمجازية الألفاظ والتراكيب. ويصادفنا نموذج لهذا الاستنطاق في محاولة عدد غير قليل من المفسرين استنطاق أفضلية الرجل على المرأة في الخصائص الخَلْقية والفكرية والعاطفية والاجتماعية، أو في بعضها،

---

38 رضا. **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٤، ص٦٧.

39 الشعراوي. **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٢٠٢.

لدى تفسير آية مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨) التي ترد في سياق التوجيه الإلهي في الحقوق والواجبات المتعلقة بإجراءات طلاق الرجل للمرأة أو المصالحة بينهما. ولكن الشيخ رشيد رضا يجعل (درجة) هنا درجة القيامة والرياسة، ويسند إلى محمد عبده ما يفيد موقفه من الدفاع عن حقوق المرأة، وأن المراد بالقيام هنا هو الرياسة التي يتصرف فيها المرؤوس بإرادته واختياره.[40] ويختار الشعراوي أن تكون لفظة (درجة) "هي درجة الولاية والقوامة،" وأنها مسئولية وليست تسلُّطاً، ثم يشير إلى ما يفيد تضامنه مع المطالب الاجتماعية للمرأة، فيقول: "ولا غضاضة على الرجل أن يأتمر بأمر المرأة فيما يتعلق برسالتها كامرأة."[41] ويبدو أن المعتقد الثقافي الذي يسند الأفضلية للرجل، أفضى بهذا النوع من التفسير إلى تعميم أفضلية الرجل على المرأة، من خلال إسناد الولاية والرياسة إليه، ومن ثَمّ إهمال أوجه ارتباط الدرجة المسندة للرجل بالعلاقة الزوجية في ظروف الطلاق والمصالحة.

٢. اختيار رأي يساند مظهرًا ثقافياً سائداً بين المسلمين أو بين جماعات منهم، أو يدلّ على ضرورة نبذ مظهر ثقافي سائد، ويكون للسياق الثقافي الاجتماعي تأثير في هذا الاختيار. ومن هذا الاختيار محاولة الغزالي تحديد المقصود بالقوامة في قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ (النساء: ٣٤) بأنها وإن أفادت الرياسة ولكنها ليست لوناً من الفرعونية أو الانفراد بالسلطة، مهاجماً بذلك على تقاليد التسلط على المرأة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.[42] ويوضح الشعراوي في تفسير آية تعدد الزوجات: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ (النساء: ٣) بأن الله لم يأمر بالتعدد بل أباحه وربط به شرط القدرة على تحقيق العدل بين الأزواج، وأن الذي يرهقه هذا الشرط فعليه ألاّ يعدد الأزواج، ويعلّل هذا التفسير بفقدان العدل في كثير من حالات التعدد في المجتمعات الإسلامية.[43] ويبيّن ابن عاشور في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ (النور: ٣١) أن الثوب نفسه ليس

---

40 رضا. **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٥، ص٦١.

41 الشعراوي. **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٨٨.

42 الغزالي، محمد. **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**، مرجع سابق، ص٥٨.

43 الشعراوي. **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٠١.

زينة، ولعله يردّ بذلك على الذين يلزمون المرأة تغطية ثوبها لدى خروجها بجلباب طويل.

٣. الفحص عن السياق الأصلي للنص أو الاستناد إلى السياق العام له لاستغلاله في تحديد الدلالة المقصودة؛وذلك لمعالجة مظهر ثقافي قبولاً أو رفضاً، كما صنع ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ (الأحزاب: ٣٣) حين أشار إلى أنه أمر مخصوص بأزواج النبي، وأنه قصد "وجوب ملازمتهن لبيوتهن توقيراً لهن وتقوية في حرمتهن، وأن قرارهن في بيوتهن عبادة لهن."[٤٤] وفي هذا التفسير اعتراض على التقاليد الثقافية في بعض المجتمعات في منع النساء من الخروج من البيت للعمل، أو الانخراط في النشاط الثقافي والاجتماعي. ولكن الشنقيطي –مع إقراره بأن الخطاب موجّه إلى أزواج النبي– يختار تعميمه على النساء المسلمات كافة.[٤٥] وعلى الرغم من أن ابن عاشور يحيل إلى أن قوله تعالى: ﴿وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى﴾ في الآية نفسها ينهى نساء النبي عن التبرج على الدوام، فإنه يرى في هذا النهي تعريضاً بنهي غيرهن من المسلمات عن التبرج.[٤٦]

٤. الاهتمام بالمعاني المتصلة بالمظهر الثقافي السائد قبولاً أو رفضاً، دون تعمق في معان أخرى يحتملها النص. ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ (الأحزاب:٣٣) يهتم الشعراوي بقضية خروج المرأة من بيتها للعمل، كما يهتم في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً﴾ (البقرة: ٢٢٢) ببيان جوانب التأذي بالحيض على الرجل والمرأة، ضارباً عرض الحائط المفهوم الثقافي الذي يجعل دم الحيض أو مدة الحيض شيئاً قريباً من النجاسة للمرأة، ومستنداً إلى ملحوظات علمية حديثة في رفض هذا المفهوم.[٤٧]

---

[44] ابن عاشور. **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢١، ص٢٤٢.
[45] الشنقيطي. **أضواء البيان**، مرجع سابق، ج٦، ص٥٨٤- ٥٨٥.
[46] ابن عاشور. **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢١، ص٢٤٢.
[47] الشعراوي. **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ج٤، ص ٩٦٥-٩٦٦.

٥. الانطلاق من واقع الممارسات الثقافية إلى تفسير النص، قبولاً بهذه الممارسات، أو رفضاً لها، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (النساء: ٣٤) يستند الشعراوي في موقفه من الممارسات والمفاهيم الثقافية التي تسند إلى الرجل منصب الرياسة داخل الأسرة، إلى الموقع الاجتماعي للرجل في المجتمعات الإسلامية، فيرمي إلى التخفيف من الآثار السلبية لهذه الممارسات والمفاهيم، ويرى أن كلمة ﴿الرِّجَالُ﴾ في الآية على عمومها، وكلمة ﴿النِّسَاءِ﴾ على عمومها كذلك؛ لأن "الرجل مكلف بمهمة القيام على النساء، أي يقوم بأداء ما يصلح الأمر."[٤٨] ويعلل محمد رشيد رضا إسناد القوامة للرجال من أن الرجل أُعطي ضعفي نصيب الأنثى من الميراث، فضلاً عن أن القرآن الكريم يشير إلى تفضيل الرجال على النساء بما أعطاهم الله من الحول والقوة، على الرغم من موقفه من أن التفضيل للجنس على الجنس، وليس لجميع أفراد الرجال على جميع أفراد النساء.[٤٩]

ونصادف الشعراوي ينطلق كذلك من الممارسات القائمة التي ترى وجوب طاعة المرأة لأوامر زوجها، فيفسر (القنوت) في قوله تعالى: ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ﴾ (النساء:٣٤) تفسيراً يلزم المرأة بطاعة أمر زوجها، على الرغم من توجّهه نحو الحفاظ على كرامة النساء، فيقول: "والمرأة القانتة خاضعة لله، إذن فحين تكون خاضعة لله تلتزم منهج الله وأمره فيما حكم به من أن الرجال قوامون على النساء."[٥٠] ويذهب محمد رشيد رضا كذلك إلى أن القنوت هو "السكون والطاعة لله تعالى وكذا لأزواجهن بالمعروف."[٥١] ولكن ابن عاشور يفسر ﴿قَانِتَاتٌ﴾ بالمطيعات لله، وأن القنوت عبادة الله، ولم يربط المعنى بطاعة المرأة لزوجها بسبب أن عبارة "حافظات للغيب بما حفظ الله" مخصصة لحق الأزواج.[٥٢] ويراعي ابن عاشور السياق القرآني لاستخدام مشتقات (القنوت)، ليربط قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ﴾

---

48 المرجع السابق، ج٤، ص٢١٩٢.

49 رضا. **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٥، ص٦٠-٦٢.

50 الشعراوي. **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ج٤، ص٢١٩٥.

51 رضا. **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٥، ص٦٣.

52 ابن عاشور. **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٤، ص٩٤٣.

(الأحزاب: ٣١) بقوله تعالى في السورة نفسها: ﴿وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ﴾، (الأحزاب:٣٥) فيذكر أن القنوت هو الطاعة لله وعبادته، وأن القنوت للرسول هو الدوام على طاعته، واجتلاب رضاه؛ لأن رضاه رضا الله تعالى.[٥٣]

٦. استغلال المقصد من النص، بغض النظر عن إمكان ظنية هذا المقصد، من أجل تبرير الموقف الذي يختاره المُفسّر أو المُحلّل من ممارسة ثقافية معينة، فعند تفسير ابن عاشور لقوله تعالى: ﴿وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى﴾ (الأحزاب: ٣٣) يوضح العلة لهذا النهي عن التبرج لأزواج النبي ﷺ بما في ترك التبرج من توقير لهن، وتقوية في حرمتهن، وتنزّه لهن عن الانشغال بالسفاسف.[٥٤] ويشير في تفسير قوله تعالى: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ﴾ (الأحزاب: ٥٩) إلى أن "هيئات لبس الجلابيب مختلفة باختلاف أحوال النساء تبينها العادات، والمقصود هو ما دل عليه قوله تعالى: "ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين." (الأحزاب: ٥٩)[٥٥] ويفسر محمد رشيد رضا قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾ (النساء: ١١) بالتعليل لتخصيص ضعفي حظ الأنثى للذكر بالممارسات والتقاليد الثقافية، فيقول بأن "الحكمة في جعل حظ الذكر كحظ الأنثيين، هي أن الذكر يحتاج إلى الإنفاق على نفسه وعلى زوجه فكان له سهمان، وأما الأنثى فهي تنفق على نفسها، فإن تزوجت كانت نفقتها على زوجها، وبهذا الاعتبار يكون نصيب الأنثى من الإرث أكثر من نصيب الذكر في بعض الحالات بالنسبة إلى نفقاتهما."[٥٦]

٧. الاستناد إلى المضامين الخفية للنص، فرشيد رضا يعلل عناية الإسلام بحقوق المرأة في الإرث، وإبطاله للممارسة الثقافية الجاهلية التي تحرمها منه، بأن عبارة ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾ (النساء: ١١) تجعل إرث الأنثى مقرراً معروفاً، وتشعر أن حظ المرأة من الإرث هو الأصل الذي حمل عليه حظ الذكر، ولولا ذلك لكانت العبارة

---

[53] المرجع السابق، ج٢١، ص٢٥٢.
[54] المرجع السابق، ج٢١، ص٢٤٢.
[55] المرجع السابق، ج٢١، ص٣٢٨.
[56] رضا. **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٣٣-٣٣٤ .

للأنثى نصف حظ الذكر.[٥٧] ويفسر الشعراوي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوف﴾ (البقرة: ٢٣٤) المتعلق بأحوال المرأة المتوفى عنها زوجها بعد العِدَّة، فيرى أن عبارة ﴿فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ بدلا من (فلا جناح عليهن)، تدل على استطراق كل حكم شرعي في جميع المكلفين وإن لم يكن الحكم ماسًّا لهم.[٥٨] وبهذا التفسير يجعل الشعراوي مسئولية القوامة على المرأة المتوفى عنها زوجها مسئولية اجتماعية، لا تشمل ما فعلت بنفسها بعد العدّة من التزين في بيتها، وخروجها دون إبداء زينة، أو أن يتقدم لها من يريد خطبتها.

٨. إهمال بعض خصائص التعبير القرآني بتأثير من الممارسات والمفاهيم الثقافية، دون التفات إلى خاصة تركيبية قد يؤدي اعتبارها إلى مناقضة هذه الممارسات والمفاهيم، ولعل أبرز مثال على هذا ما يلحظ في تفسير قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ؛﴾ (النساء: ٣٤) إذ يتجه المفسرون إلى تفسير قوله تعالى: "بما فضل الله بعضهم على بعض" بتفضيل الله للرجال أو جنس الرجل على النساء أو جنس المرأة،[٥٩] ويسكتون عن تقدير المضاف المناسب للفظة (بعض)، بل إن التفاسير تقدر المحذوف بلفظة (النساء)، (أي بعض الرجال على بعض النساء)، وهذا تقدير لا تسانده خصائص استخدام لفظة (بعض) في مثل هذا السياق.[٦٠] فلعل الصواب أن يكون التقدير: (بما فضل بعضهم على بعضهم، أي بعض الرجال على بعض الرجال)، فتفهم الآية على أن القوامة مبنية على خصائص حيوية وهبها الله للرجال، ولكنهم يتفاوتون فيها فيما بينهم، دون داعٍ لترويج المفهوم الثقافي الشائع، بأن الآية تدل على تفضيل الله للرجال على النساء، وإنما

---

[57] المرجع السابق، ج٤، ص٣٣٣.

[58] الشعراوي. **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠١٠.

[59] رضا. **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٥، ص٦٠-٦٢.

[60] يعود الضمير في (بعضهم) على (الرجال)، ولا يعود حسب السياق الثقافي لهذا الخطاب على (النساء) ولا على (الرجال والنساء – معاً)، وبما أن المضاف إليه محذوف من (بعضٍ) لوجود دليل عليه في (بعضهم)، وهو دليل تركيبي يستفاد من التركيب العطفي، أو الإضافي، أو شبه الجملة. (يقرأ في جواز حذف المضاف إليه:
– الصبان، محمد علي. **حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت، ج٢، ص٢٧٤– ٢٧٥.

الأولى أن يستدل بنص آخر أو بالوظائف الاجتماعية والدينية؛ لمساندة المفهوم الثقافي القائل بتفضيل الرجل على المرأة، إذا وجد داع لذلك! ولو فرضنا أن الضمير (هم) في (بعضهم) يعود على الرجال والنساء معا، فلا تتضمن الآية دليلاً على تفضيل الرجال على النساء جُملةً، بل يصلح التقدير للقول بتفضيل بعض النساء على بعض الرجال، وتفضيل بعض الرجال على بعض النساء، ولا يكون التفضيل مطلقا، بل يعود الاختلاف فيه إلى الممارسات الثقافية، والوظائف الاجتماعية المتنوعة بتنوع المجتمعات البشرية.[61]

خامساً: مسائل في الإشارات القرآنية للأنثوية

تتضمن الإشارات القرآنية للأنثوية مسائل ذات صلة بالخصائص المميزة للمرأة، وقد اتخذت هذه الدراسة بعضها محاور للتحليل، لتنظر في معالجتها من خلال نماذج من التفسيرات أو التحليلات الحديثة. ومن أهم مواقع هذه الإشارات في القرآن الكريم:

- (البقرة: ١٨٧، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤١، ٢٨٢) .

- (النساء: ١، ٣، ٤، ١١، ١٢، ١٥، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٤، ٢٥، ٣٢، ٣٤، ٣٥، ١٢٨، ١٢٩، ١٧٦).

- (النور: ٣٠، ٣١، ٣٣، ٦٠).

- (الأحزاب: ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٥٣، ٥٩).

- (الطلاق: ١، ٢، ٤، ٦، ٧).

---

61 تجدر الإشارة إلى أن الألوسي صرف الاهتمام نحو العدول عن الضمير في قوله تعالى: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ ذاهبا إلى أن لم يقل (بما فضلهم الله عليهن) إشعاراً بغاية ظهور الأمر وعدم الحاجة إلى التصريح بالمفضل والمفضل عليه بالكلية. وأورد أموراً يرى فيها تفضيلا للرجال على النساء. انظر:
- الألوسي، شهاب الدين السيد محمود. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، بيروت: دار الفكر، ط ١٩٩٧م، مجلد٤، ج٥، ص٣٤-٣٥.

وفيما يلي نماذج من التحليلات الواردة لهذه الإشارات القرآنية، وفقاً للتصنيف الموضوعي:

١. شخصية المرأة:

يفيد ابن عاشور أن الأمر في قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ (الأحزاب: ٣٣) مخصص بنساء النبي ﷺ أما التبرج فيرى أن المقصود من نهي نساء النبي ﷺ عنه الدوام على الانكفاف عن التبرج، ويرى فيه تعريضاً بنهي غير أزواج النبي ﷺ من المسلمات عن التبرج،[٦٢] ويرى القرضاوي أن ما يلحظ من غلو في حجب النساء عامة مما عرف في بعض البيئات والعصور الإسلامية، من التقاليد التي استحدثها الناس احتياطاً منهم، وسداً للذريعة في رأيهم، وليس مما أمر به الإسلام.[٦٣] أما طنطاوي فيرى أن ليس المقصود بهذه الجملة ملازمة النساء البيوت فلا يبرحنها إطلاقا، وإنما المقصود بها أن يكون البيت هو الأصل في حياتهن، ولا يخرجن إلا لحاجة مشروعة.[٦٤]

ويفسر محمد رشيد رضا قوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ﴾ (النساء: ١٥) بقوله: "أي فاحبسوهن في بيوتهن، وامنعوهن الخروج منها عقاباً لهن وحيلولة بينهن وبين الفاحشة."[٦٥] ويرى في هذه الآية دليلاً على تحريم إمساكهن في البيوت، ومنعهن الخروج عند الحاجة إليه، كما يفعله بعض الناس في بعض المجتمعات الإسلامية.

٢. المعروف في الحقوق:

يستند الشعراوي إلى المفاهيم والممارسات الثقافية في تفسير الآية (٢٢٨) من سورة البقرة،[٦٦] فيرى أن "المثلية هنا في الجنس، فكل منهما له حق على الآخر حسب

---

[62] ابن عاشور. **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢١، ص٢٤٢.

[63] القرضاوي. **ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده**، مرجع سابق.

[64] طنطاوي. **تفسير سورة الأحزاب**، مرجع سابق، ص٧٩.

[65] رضا. **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٥٧.

[66] ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلاحاً وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.﴾ (البقرة:٢٢٨)

طبيعته، الزوج يقدم للزوجة بعضاً من خدمات، والزوجة تقدم له خدمات مقابلة؛ لأن الحياة الزوجية مبنية على توزيع المسئوليات...فالرجل مطالب بالكدح والسعي من أجل الإنفاق، والمرأة مطالبة بأن توفر للرجل البيت المناسب؛ ليسكن إليها عندما يعود من مهمته في الحياة."[٦٧] ويذهب في معنى (المعروف) الوارد في الآية (٢٣٦) من سورة البقرة[٦٨] إلى أنه ينبغي أن تكون المتعة في حدود تناسب حالة الزوج.[٦٩] ويرى آخرون أن المعروف ما يتعارف عليه أهل الدين والفضل من الناس بلا إسراف ولا تقتير. ولكن الملحوظ تفسير لفظة (درجة) في ضوء الممارسات والمفاهيم الثقافية بأفضلية الرجل على المرأة في كل السياقات، دون ربط لها بسياق الآية المتصل بالتوجيه الرباني في الإصلاح بين الزوجين، من أجل تفادي تفكك بيت الزوجية.

٣. تعدد الزوجات:

لعل رشيد رضا متأثر بالممارسات الثقافية المحيطة به في تفسيره للآية الثالثة من سورة النساء،[٧٠] بأن من السعادة الزوجية والحياة البَيتيّة أن يكون للرجل زوجة واحدة، وأن هذا هو غاية الارتقاء البشري في بابه، والكمال الذي ينبغي أن يربى الناس عليه، ويقنعوا به. ولكن لهجة محمد عبده كانت شديدة على التصرفات الخاطئة في عهده، والناجمة عن تعدد الزوجات، فدعا إلى تضييق تعدد الزوجات في الإسلام. ومن رأيه أن تعدد الزوجات كان يمارس ممارسة سليمة ومفيدة بين السلف الصالح، ولكنه تطور إلى ممارسة فاسدة فارغة من العدل والمساواة، ومن ثمّ ينبغي أن توقف ممارسته.[٧١]

---

67 الشعراوي. **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٢٨، و ج٢، ص٩٨٧.

68 ﴿لاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ.﴾ (البقرة:٢٣٦)

69 الشعراوي. **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ج٢، ١٠١٨.

70 ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلا تَعُولُوا.﴾ (النساء:٣)

71 رضا.**تفسيرالمنار**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٨٧.

٤. القوامة ودرجة الرجال وتفضيلهم على النساء:

يربط محمد رشيد رضا آية القوامة (النساء: ٣٤) بما يسبقها من آيات الميراث، ويجعل قوامة الرجال على النساء سببا لما سبق من إعطاء الرجال ضعفي نصيب الإناث من الميراث، ويذكر أن الله تعالى فضّل الرجال على النساء في أصل الخِلْقة، وأعطاهم ما لم يعطهن من الحول والقوة، وأن التفاوت في التكاليف والأحكام نتيجة للتفاوت في الفطرة والاستعداد. ويرى أن هذه الأفضلية الفطرية يساندها سبب كسبي ماثل في إنفاق الرجال على النساء من أموالهم.[72] ولكن الغزالي ينتقد الممارسة السائدة لمفهوم (القوامة)، ويرى أنها لا تعني ضياع المساواة الأصلية، وأنه لا مكان للشطط في تفسير هذه الآية.[73] أما القرضاوي فإنه لا يربط القوامة بالأفضلية الطبيعية أو الأصلية، بل يجعل القوامة المسندة للرجل عائدة لأمرين أولهما: ما فضله الله به من التبصر في العواقب، والنظر في الأمور بعقلانية أكثر من المرأة التي رزقت عاطفة دفاقة من أجل أداء وظيفة الأمومة. وثانيهما: أن الرجل هو المسئول عن الإنفاق وبالتالي تأسيس الأسرة.[74]

ويقر محمد رشيد رضا بالمفهوم الثقافي لتفضيل الرجال على النساء المستند إلى عبارة "بما فضل الله بعضهم على بعض،" ويرى أن الحكمة في هذا التعبير هي عين الحكمة في قوله: "ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض،" بيد أنه يجعل التفضيل للجنس، وليس لجميع أفراد الرجال على جميع أفراد النساء.[75] وهو في هذا الفهم يستغل طرفا من خصائص النص دون آخر. ويرتبط بالقبول بالتفضيل المعتقد الثقافي في ضرورة طاعة الزوجة لزوجها، فيفسر محمد رشيد رضا القنوت في قوله تعالى: "فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله" بأن القنوت هو السكون

72 المرجع السابق، ج٥، ص٦٠.
73 الغزالي. **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**، مرجع سابق، ص ٣٥-٣٦.
74 القرضاوي. **ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده**، مرجع سابق.
75 رضا. **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٥، ص٦١-٦٢.

والطاعة لله تعالى وكذا لأزواجهن بالمعروف، وحفظ الغيب،[٧٦] ولكن الشعراوي يذهب إلى أن المرأة القانتة خاضعة لله، وحين تكون خاضعة لله تلتزم منهج الله وأمره فيما حكم به من أن الرجال قوامون على النساء، فيجعل طاعة الزوج تابعا لطاعة الله.[٧٧]

ويختار سيد قطب تقييد (درجة) في قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة:٢٢٨) بالسياق الذي وردت فيه، مُصرِّحاً بخطأ الكثيرين الذين يعممون معناها، فيقول: "أحسب أنها مقيدة في هذا السياق بحق الرجال في ردهن إلى عصمتهم في فترة العدّة، وقد جُعل هذا الحق في يد الرجل؛ لأنه هو الذي طلّق، وليس من المعقول أن يطلّق هو فيُعطى حق المراجعة لها هي! فتذهب إليه. وترده إلى عصمتها! فهو حق تفرضه طبيعة الموقف، وهي درجة مقيدة في هذا الموضع، وليست مطلقة الدلالة كما يفهمها الكثيرون، ويستشهدون بها في غير موضعها."[٧٨]

أما في تفسير الآية (٣٢) من سورة النساء[٧٩] فيربط سيد قطب التفاوت والتفضيل في هذا السياق، بما سبقه من التفاضل في أنصبة الرجال والنساء في الميراث، وفي بعض الوظائف الحضارية، والخصائص الاجتماعية، التي يرد فيها تنوع وتفاوت بين الجنسين. وفي الآية (٣٤) من سورة النساء،[٨٠] يهتم ببيان خصائص كل من الرجل والمرأة في التنظيم الأسري، ولكنه يكرر القول بتفضيل الله للرجال بمقومات القوامة، دون استخدام لفظة (تفضيل) في إبراز وظائف المرأة التي فضلها الله بها على الرجل.[٨١]

---

[76] المرجع السابق، ج٥، ص٦٣.

[77] الشعراوي. **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ج٤، ص٢١٩٥.

[78] قطب. **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج١، ٢٤٦- ٢٤٧.

[79] ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَفْرُوضاً.﴾(النساء:٧)

[80] ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً.﴾ (النساء:٣٤)

[81] قطب. **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٤٢-٦٤٣، ص٦٥٠-٦٥٢.

٥. لباس المرأة أو الحجاب:

يختار طنطاوي من الآراء ما يجعل الآية (٥٩) من سورة الأحزاب والمتعلقة بالحجاب،[٨٢] دليلاً على حرمة الاختلاط بين الرجال والنساء، سواء أكان ذلك في الطعام أم في غيره، ودليلاً على وجوب الحجاب في جميع النساء، وعلى عدم جواز مصافحة الرجل الأجنبي للمرأة الأجنبية عنه، أو مسّ شيء من بدنها.[٨٣] ويعارض هذا الاختيار الممارسات الثقافية التي يراها غير سليمة في المجتمعات الإسلامية.

وإذا شاع حديثاً استخدام مصطلح "الحجاب" في الإشارة إلى الخمار، فإن ابن عاشور يلفت النظر إلى المعنى الثقافي التاريخي له، والمعنى اللغوي العرفي؛ إذ يفيد أن شرع الحجاب ابتدأ بالنهي عن دخول بيوت النبي ﷺ لغير دعوة أو ضرورة، وأن الحجاب في الأصل هو الستر المرخى على باب البيت.[٨٤] ولكن المعنى الاصطلاحي الثقافي للحجاب قد تطور من الستار، ليطلق على الزيّ الإسلامي للمرأة بشكل عام، فإلى الخمار، بل إلى المتحجبات.[٨٥]

وبعد تحديد ابن عاشور لمفهوم ﴿جَلابِيبِهِنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٩) وتعليقه بأن هيئات لبس الجلابيب مختلفة باختلاف أحوال النساء تبينها العادات،[٨٦] يشير إلى أن لبس الجلباب كان من شعار الحرائر، يلبسنه عند الخروج إلى الزيارات ونحوها، وأن عمر بن الخطاب كان يمنع الإماء مدّة خلافته من التقنع كي لا يلتبسن بالحرائر، ثم زال ذلك بعده. وقد علّل طنطاوي لاستثناء الإماء في ذاك الوقت، بالحرص على التخفيف عليهن لكثرة خروجهن وترددهن في الأسواق.[٨٧] وهذه توضيحات تربط لبس الجلابيب

---

82 ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً.﴾ (الأحزاب:٥٩)

83 طنطاوي. **تفسير سورة الأحزاب**، مرجع سابق، ص١٢٧-١٢٨.

84 ابن عاشور. **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢١، ص٣٠٥.

85 Stowasser، Barbara Freyer. *Women in the Qur'an، Traditions and Interpretation*، Oxford University Press، Oxford، 1994، p.127 p.130.

86 ابن عاشور. **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢١، ص٣٢٨.

87 طنطاوي. **تفسير سورة الأحزاب**، المرجع السابق، ص١٣٧.

بالممارسات الثقافية القائمة؛ ليترك للمتلقي القرار في اعتماده لبس المرأة لهذا النوع من اللباس، أو عدم اعتماده. وعلى الرغم من تنوع طريقة لبس الخمار حديثاً، فإن معناه الأصلي لم يتغير، وهو "ما تغطي به المرأة رأسها."

٦. الشهادة:

يعلل الشعراوي للمعادلة الواردة في الآية (٢٨٢) من سورة البقرة،[88] التي تجعل امرأتين مقابل رجل واحد في الشهادة في التعامل المالي أثناء السفر، بالممارسة الثقافية، والظروف الاجتماعية المحيطة بالمرأة قديماً، فيعمّم هذه المعادلة في شهادة المرأة بشكل عام، ويرى أن "الشهادة هي احتكاك بمجتمع لتشهد فيه وتعرف ما يحدث،" ويذهب إلى أن المرأة بعيدة عن كل ذلك غالبا؛ "لأن الأصل في المرأة ألا علاقة لها بمثل هذه الأعمال،" ويذهب أبعد من ذلك إلى أن الأصل في فكر المرأة، أنه غير مشغول بالمجتمع الاقتصادي الذي يحيط بها.[89] وهذا رأي متأثر بالممارسات الثقافية التقليدية، التي قد لا تنشغل المرأة فيها بالمعاملات المالية، ويصعب القبول به في الممارسات الحديثة التي لا تفرض حدودا بعينها لمشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية.

٧. الميراث:

يحاول الشعراوي تفنيد الشبهة التي تثار حول جعل نصاب الأنثى من الإرث نصف نصاب الذكر، وذلك في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ،﴾ (النساء: ١١) ويردّ على الذين يحملون على النصاب المحدد للأنثى، ويدافع عن هذا التقسيم استناداً على الممارسات الثقافية، فيقول: "والذين يقولون هذا أول ظلم يصيب المرأة نريد المساواة. نقول لهم: انظروا إلى العدالة هنا. فالذكر مطلوب له زوجة ينفق عليها. والأنثى مطلوبٌ لها ذكَر ينفق عليها. إذن، فنصف حظ الذكر

---

88 ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلاحاً وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.﴾ (البقرة:٢٢٨)

89 الشعراوي. **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢١٦- ١٢١٧.

يكفيها إن عاشت دون زواج، وإن تزوجت فإن النصف الذي يخصها سيبقى لها، وسيكون لها زوج يعولها.. إذن فأيهما أكثر حظا في القسمة؟ إنها الأنثى."[٩٠] وقد ذهب مفسرون آخرون إلى التعليل لهذا التفاوت في أنصبة الميراث، بأنه نتيجة للتفاوت بين الرجل والمرأة في الأعباء، والتكاليف المالية المفروضة على كل منهما شرعاً.

خاتمة:

ناقشت الدراسة مدى تأثير الخلفية والممارسات الثقافية في تفسير الآيات القرآنية الدالة على مسائل الأنثوية، بنظرة تحليلية في مقتبسات من التفسيرات والتحليلات الحديثة لهذه الإشارات، فتناولت أصناف هذه الإشارات، وناقشت الإشكاليات المتصلة باعتماد المنهج الثقافي في تفسير القرآن الكريم بشكل عام، وفي تفسير الإشارات لمسائل الأنثوية بشكل خاص، والمؤثرات الثقافية في تفسير الإشارات القرآنية للأنثوية، وآلياته، وعرضت بعض مسائل الأنثوية في القرآن الكريم.

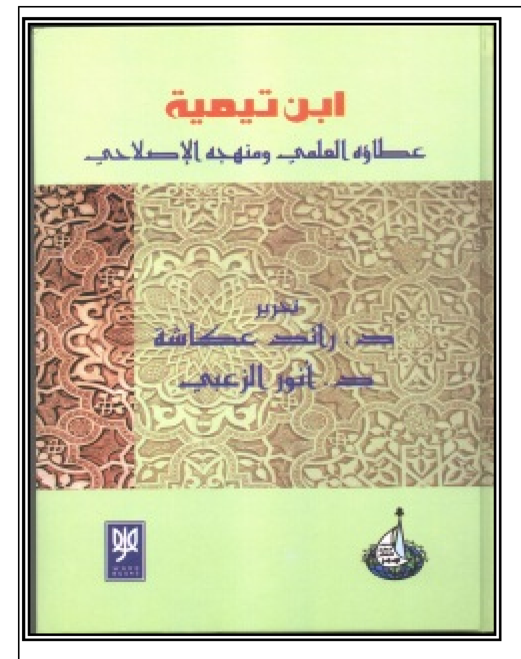
ولاحظت الدراسة تأثر بعض التفسيرات الحديثة بالآراء والنماذج الواردة في التفاسير التراثية في تفسير مسائل الأنثوية، التي هي اجتماعية ثقافية على الرغم من التطور الاجتماعي الحديث، ولكنا نجد معالجة مباشرة لعدد من المسائل الثقافية المتصلة بالأنثوية في عدد من هذه التفسيرات الحديثة، ويحدد اتجاه هذه المعالجة في ضوء المؤثرات الواردة في هذه الدراسة أو غيرها، وقد استعان هؤلاء المفسرون والمحللون بآليات متعددة في تحسين الممارسات والقيم الثقافية التي يرونها سليمة، والحمل على تلك التي يرونها مخالفة للتوجيهات الإلهية المتضمنة في الألفاظ، والتراكيب القرآنية المستخدمة في الإشارات القرآنية لمسائل الأنثوية. وتقترح الدراسة كذلك النظر في دراسات أخرى إلى التأثير الثقافي في تفسير الإشارات القرآنية لمسائل اجتماعية أخرى مهمة.

---

[90] المرجع السابق، ج٤، ص٢٠٢٥.

أما عن اعتماد التفسير المتأثر بالقيم الثقافية؛ ليكون منهجية تجديدية في تفسير القرآن الكريم، فإنه محاط بمحاذير واحتمالات تتعلق بضرورة إثبات صلاحية الرسالة القرآنية لكل زمان ومكان، والتمييز بين الثوابت والمتغيرات في تطبيق هذه الرسالة. ولهذا تذهب الدراسة إلى الاقتصار في اعتماده على تفسير الآيات القرآنية التي تتناول الموضوعات الاجتماعية الثقافية، بما فيها أنثوية المرأة.

وتقترح الدراسة لاعتماد التفسير المتأثر بالقيم الثقافية في تناول الإشارات القرآنية لمسائل الأنثوية، مقارنته بأقرب تفسير ممكن لمعهود الخطاب لدى العرب في استخدام الإشارات القرآنية للأنثوية أيام نزول القرآن الكريم، وموازاته بالمقصد القرآني منها، ومراعاة التوفيق بين المعهود الخطابي التراثي في فهم الخصائص التركيبية والأسلوبية والدلالية للنص لدى وروده، والمعهود الخطابي الحديث الذي يؤثر في تلقي التوجيهات القرآنية، وفي التعبير عنها وتناقلها. وكذلك التوفيق بين المفاهيم الثقافية، والمقاصد والغايات الحضارية، التي من أجلها ورد النص محور التحليل، توفيقاً يساند هذه المقاصد والغايات.



صدر حديثا

ابن تيمية:

عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي

تحرير: د. رائد عكاشة ود. أنور الزعبي

الطبعة الأولى: ٢٠٠٨م

عدد الصفحات: (٣٩٢)

منشورات

المعهد العالمي للفكر الإسلامي/مكتب الأردن

ودار ورد في عمّان

مثّل ابن تيمية مدرسة في الفكر الإسلامي ما زالت معالمها حاضرة على المستويين الفكري والعملي، فما تمثلات هذه المدرسة؟ وما طبيعة آراء ابن تيمية النقدية؟ وما معالم جهوده الإصلاحية في مختلف الحقول، لا سيما في العقلانية والمنهجية؟ وما الإشكالات المعرفية التي أثارها؟ وما موقفه من المنطلق الأرسطي؟ و ما موقفه من الثنائيات التي تعد كل واحدة منها إشكالية؛ مثل علاقة العقل بالنقل، والفلسفة بالدين، والنظر بالعمل، والموروث بالحديث؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة، نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة مؤتة في الأردن، حلقة دراسية، شارك فيها نخبة من العلماء والمفكرين، قدّموا فيها مجموعة من البحوث والدراسات. وهذا الكتاب توثيق لها.

ضوابط تدبير الاختلاف مع الآخر في أصول التراث الإسلامي

محماد رفيع*

مقدمة:

إن مبدأ الاختلاف الفكري بين بني البشر، قديم قدَم الإنسان على هـــذه الأرض، كما أشار إلى ذلك الحق سبحانه بقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِين.﴾ (هود: ١١٨) إنّ اختلاف مدارك الناس، وطباعهم، ومصالحهم، وبيئاتهم من جهة، واختلاف الظواهر الكونية من حولنا من: ليل ونهـــار، وصـــيف وشتاء، وبر وبحر، إلخ، من جهة أخرى، يفرض علينا تـــصحيح نظرتنـــا إلى حقيقـــة الاختلاف؛ إذ هو آية من آيات الله في الآفاق، وفي الأنفس، مصداقا لقول الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ.﴾ (الروم: ٢٢)

وإذا كان من البديهي أن تتنوع الثقافات، والأفكـــار، والعـــادات، والتقاليـــد، والمذاهب حتى ضمن المجتمع الواحد، فإنه من غير الطبيعي النظر إلى هذا الاخـــتلاف، على أنّه ظاهرة مَرَضية يجب القضاء عليها؛ لأن كل محاولة لإلغاء الآخر لن يكتب لها النجاح، كما حدث للتجربة الشيوعية، التي حاولت بكل ما أوتيت من وسائل القمع، إلغاء كل ما هو غير شيوعي، فكانت النتيجة انهيار كل ما هو شيوعي، وبقاء الآخـــر المخالف صامداً.

ومن تجليات الرحمة في آية الاختلاف، ما أثبتته الدراسات (السيكو اجتماعية) من أن القدرات العقلية للفرد، لا يمكنها أن تتطور إلا مع الآخر المُختَلِـــف؛ أي في ظـــل

* أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة بكلية الآداب والعلـــوم الإنـــسانية ظهـــر المهـــراز- فـــاس/ المغـــرب.
agamroule@yahoo.fr

التدافع المعرفي، والجدال العلمي، بوصفه المجال الأفضل للتطور الذهني والمعرفي، وتتعزز نتائج هذه الدراسات بنتائج الأبحاث الميدانية في مجالي: التربية، وعلم النفس؛ إذ تؤكد على أن التقدم المعرفي، وإثراء الفكر، لا يحصل، إلا إذا وجد الأفراد أنفسهم في وضعيات اختلاف ومواجهة، مع أفراد متنوعي المستويات والتوجهات.

والتدافع المعرفي المفضي إلى إثراء الفكر، يتوقف على وجود اختلافات في آراء الأطراف المجتمعة حول عملية اكتساب المعرفة، وكل ذلك متوقف على حُسْن إدارة هذا الاختلاف، وتدبيره في الاتجاه الصحيح المنتج.

لقد بدأ الوعي بأهمية البحث عن منهجية تدبير الاختلاف الثقافي والفكري يتنامى في الدراسات الفكرية المعاصرة، فبدأت كلمة الحوار تتردد على كل لسان، وتتكرر في أكثر من خطاب ومقال، وتُعقد لبحث أبعاده ودلالاته المؤتمرات والندوات؛ لأن الجميع أدرك مركزية الحوار في التدبير الأمثل للاختلاف الثقافي والفكري، في اتجاه بناء أجواء التفاهم والتعايش السلمي، وفضّ النزاعات مع الآخر المخالف.

وغياب الحوار بين أطراف الخلاف، سواء أكان داخل مجتمعاتنا العربية والإسلامية الإثنية، أم بين مجتمعاتنا والمجتمعات الغربية قديماً وحديثاً، أدّى إلى فشل ذريع في تدبير الاختلاف في كثير من القضايا، وهو ما أدّى -على المستوى الداخلي- إلى إثارة النزاعات في صغائر الأمور، وتضخيم الخلاف على حساب الوفاق، وبددت طاقات الأمة في صراعات هامشية، كثيرا ما كانت السبب في إجهاز العدو على مصالح الأمة الكبرى.

وعلى المستوى الخارجي، شجر الخلاف، وغدت النظرة حادة أحادية من كلا الطرفين، ونسي الجميع المشترك الإنساني الواجب تنميته، والمختلف اللازم احترامه، فآل الأمر إلى إشعال الحروب المتكررة، التي أهلكت الحرث والنسل.

ومن جانبنا، فإن مسؤوليتنا فيما نعيشه من أزمة في العلاقة مع الآخر الوطني، أو الأجنبي، راجع في العمق إلى عدم تشبعنا بهويتنا الثقافية الإسلامية، التي تمتلك رؤية أصيلة واضحة لثقافة الاختلاف، وضربت أروع الأمثلة في تدبير قضية الاختلاف.

فالقرآن الكريم قدّم لنا منهجاً متكاملاً للحوار في عرض مضامين رسالته، ولم يكتف بأسلوب النصيحة والموعظة، وأنتجت لنا مباحثُ أصول الفقه، والكلام، والجدل، معرفةً متكاملة أسّست لثقافة الاختلاف، وقعّدت منهجاً محكماً لاستثمار الاختلاف في إنتاج المعرفة وتصحيحها.

وتأتي هذه الدراسة؛ لتسهم في تأصيل قضية تدبير الاختلاف مع الآخر المخالف في المرجعية وتقعيدها، من خلال أصول التراث الإسلامي، وسواء كانت مخالفة هذا الآخر كلية أو جزئية؛ لأن ضوابط التدبير هنا تمثل في مجموعها منهجاً عاماً في إدارة حالات الاختلاف.

أولاً: الأسس المرجعية لتدبير الاختلاف مع الآخر في التراث الإسلامي

إذا كانت الشريعة الإسلامية أقرت الاختلاف ظاهرة متأصلة في الإنتاج المعرفي للإنسان، فإنها دعت نظرياً -كما في الكتاب- وعملياً -كما في السّنة- إلى حُسْن تدبير هذا الاختلاف واستثماره، حتى يكون عامل إثراء وبناء، لا عنصر فرقة وبلاء، وذلك على أساس الحوار العلمي الهادف الذي يعترف بالآخر ولا ينفيه. وأهم هذه الأسس:

١. الأساس القرآني:

تستمد قضية تدبير الاختلاف مع الآخر المخالف أصالتها ومشروعيتها من المرجعية العليا للفكر الإسلامي: الكتاب والسُّنة، ذلك أننا إذا نظرنا إلى القرآن الكريم نظرةً كليةً، ألفيناه خطاباً ربانياً موجهاً إلى إنسان ذي خصوصية فكرية، وطبيعة جدلية، كما وصفه الحق سبحانه: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْأِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً﴾ (الكهف: ٥٤) لذلك سيقت رسالة هذا الخطاب، مساق جَدَل وحِجَاج، ولم تقدم عارية عن البراهين والحُجَج، مراعاةً وتقديراً للمُخاطَب المُخالِف.

وقرر الحق سبحانه ركائز يتأسس عليها الحوار وإدارة الخلاف، منها قوله سبحانه: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ،﴾ (البقرة: ٢٥٦) وقوله: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغُ الْمُبِينُ،﴾ (النحل: ٨٢) وقوله: ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ،﴾ (الغاشية: ٢٢) وقوله: ﴿وَمَا أَنتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ.﴾ (ق: ٤٥)

ونظراً لأهمية تدبير الخلاف وحيويته، تولّى الحق سبحانه -بنفسه- وضع منهجية عملية في التعامل مع المُخالف، فقال سبحانه: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ.﴾ (النحل: ١٢٥) ولم يكتف القرآن الكريم، وهو المصدر الأعلى للفكر الإسلامي، بإقرار مبدأ الاختلاف، وإنما قدم نماذج تطبيقية لإدارة هذا الاختلاف، وأثبت أن المنهج الأمثل في حل الأزمات هو الحوار. لذلك نقرأ في القرآن الكريم مستويات متنوعة من الاختلاف، المدار وفق قواعد حوارية رائعة؛ فقد تحدث القرآن الكريم عن الخلاف في مواطن عدة، كما في خلاف إبليس اللعين مع الحق سبحانه، فرغم أن الخلاف خلاف معاندة، غير مبني على أساس، ضَمن الله عز وجل للمُخالف الوجود، ومنح له حق التحاور، وعَرْض الحُجج؛ ليهلك من هلك عن بَيِّنة ويحيى من حيّ عن بيِّنة.

كما قدّم القرآن صفحات رائعة من حسن تدبير الخلاف بين الأنبياء عليهم السلام وأقوامهم، في بيئات مختلفة، وأزمان متفاوتة، وأساليب متنوعة، الأمر الذي يشكل لأصحاب الرسالة الخاتمة مشهداً متكاملاً لأساليب إدارة الخلاف. فنَبِيُّ الله نوح عليه السلام وظَّف كل أساليب الجدال والحِجَاج لإقناع قومه بدعوته حتى سئموا، وبلغ بهم الأمر أن ﴿جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَاراً﴾ (نوح: ٧) بعد أن أقرّوا بكثرة مجادلة نوح عليه السلام: ﴿قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ.﴾ (هود: ٣٢) قال ابن عطية: "معناه قد طال منك هذا الجِدال وهو المُراجعة في الحُجَّة، والمخاصمة، والمقابلة بالأقوال حتى تقع الغَلَبة."[1]

[1] ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق المجلس العلمي بمكناس، المغرب: طبعة وزارة الأوقاف المغربية، ١٩٨٨م، ج ٩، ص١٣٧.

وناظر إبراهيم عليه السلام مُخالفه النمرود، فقد قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ.﴾ (البقرة: ٢٥٨) قال ابن حزم: "وقد أمرنا تعالى في نص القرآن باتّباع ملة إبراهيم عليه السلام، وخبّرنا تعالى أنّ من سنّة إبراهيم المُحاجّة والمناظرة."[2]

كما ناظر عليه السلام الصابئة، قال عز وجل: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ...﴾ (الأنعام: ٧٥، وما بعدها) قال ابن كثير: "والحق أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام كان في هذا المقام مناظراً لقومه، مبيِّناً لهم بطلان ما كانوا عليه من عبادة الهياكل والأصنام."[3]

وحاور عليه السلام الملائكة في موضوع إهلاك قوم لوط، وهذا ظاهرٌ في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوط،﴾ (هود: ٧٤) وقوله سبحانه: ﴿قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُو أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ*قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطاً قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ.﴾ (العنكبوت: ٣١-٣٢)

ومن جملة المناظرات التي احتفى القرآن بذكرها في أكثر منْ مَوْطن، مناظرة موسى عليه السلام لفرعون، قال تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ*قَالَ رَبُّ السَّمَاوَات وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ*قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلا تَسْتَمِعُونَ*قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الأَوَّلِينَ* قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ*قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ.﴾ (الشعراء: ٢٣-٢٨)

---

[2] ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج١، ص٢٣ .

[3] ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: طبعة دار الفكر، ١٤٠١هـ، ج٢، ص١٥١.

٢. الأساس النبوي:

مرحلة النبوة المباركة مرحلة تأسيس الثقافة الإسلامية، وإرساء دعائمها وأصولها، فلا غرو أن نجد في هذه المرحلة منهجاً نبوياً أصيلاً واضحاً في تدبير الخلاف مع الآخر في أعلى مستوياته، وأشد لحظاته، تشريعاً لنا وتعليما. فقد كانت بعثة النبي ﷺ، إعلاناً عن ظهور دعوة جديدة مخالفة إجمالا لأنظمة الحياة السائدة في الجزيرة العربية وغيرها، سواء على مستوى الاعتقاد، أو الاجتماع، أو الأخلاق، أو غيرها، "فكان طبيعياً أن تحدث دعوته هذه حركة فكرية جدلية واسعة النطاق، وأن تكون شاغلا للذهن العربي حقبة طويلة من الزمن."[٤] والجدال منشؤه الاختلاف؛ إذ "لا جدال إلا حيث الاختلاف في إدراك حقيقة من الحقائق."[٥]

وقد سلك النبي ﷺ في تدبير الخلاف مع الآخر -محل الدعوة- مسلك الحوار، منهجاً مطّرداً لتبليغ دعوة الله عز وجل، فخاطب المُخالِف، وكاتبه، وراسله، وطلب من الأصحاب تعلُّم لغته، وتوصل عن طريق التفاوض والحوار إلى معاهدات ووثائق، وبناء نقاط مشتركة. وكان من المخالفين الذين دخل معهم النبي ﷺ في حوار هادئ متئد الأصناف التالية:

أهل الشرك: فقد جادلهم النبي ﷺ في موضوع الإقلاع عن الشرك الذي لا يليق بكرامة الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً، والدخول في دين الله تعالى في مناسبات عديدة، منها ذلك الموقف الذي جاءه فيه عليه السلام وفد رسمي؛ ليجادلوه في أهداف دعوته، وإمكان التخلي عنها،[٦] فما عنّفهم ولا أنكر عليهم وهو رسول الله ﷺ، وهم كفار؛ وهو ينطق بالحق، وهم يجادلون بالباطل، وإنما استمع إليهم حتى فهم مقاصدهم،

---

[4] أبو زهرة، محمد. **تاريخ الجدل**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٠م، ص٤١.

[5] المرجع السابق، ص٧.

[6] انظر تفاصيل تلك المناظرة في:

- ابن هشام، عبد الله بن يوسف. **سيرة النبي صلى الله عليه وسلم**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، ١٩٨١م، ج١، ص٣١٣ وما بعدها.

وفحوى عرضهم، فأجابهم إجابة هادئة واضحة، أخرست ألسنتهم، وأفحمت أحلامهم، وهم القوم الخصمون، لذلك قرروا مقاطعة الحوار والإعراض عن الاستماع، بحُجج واهية، كما حكى عنهم القرآن الكريم: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَسْمَعُوا لِهَـذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ (فصلت: ٢٦) ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْماً وَزُوراً.﴾ (الفرقان: ٤)

وفي القرآن ردود كثيرة على اعتراضات هؤلاء المشركين ومطالبهم التي لا حدود لها؛ إذ بقيت خير شاهد على تلك المناظرات، التي حرص من خلالها النبي ﷺ على روح التواصل مع المُخالِف، في أدب تام رغم شدة الخلاف.

أهل الكتاب: فقد حاور النبي ﷺ اليهود والنصارى -بمقتضى عموم رسالته، ووجوب تبليغ دعوته- محاورة واسعة، بوصفهم أقواماً يقرؤُن بكتاب، ويؤمنون برسول، فالخلاف معهم أقلُّ عمقاً من الصنف الأول.

فكانت أسئلة القوم في حوارهم مع النبي عليه السلام، تَنِمُّ عما لديهم من علم بالكتاب الذي أنزل إليهم،[7] ولذلك أمر الله عز وجل نبيه عليه السلام بمجادلة أهل الكتاب بالحسنى، فقال سبحانه: ﴿وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ.﴾ (العنكبوت: ٤٦) وكانت أجوبته ﷺ -كما نقرأ في القرآن- مُلزِمة للقوم، ومفحمة بقوة الحُجّة، ونصاعة البرهان، مع تمام اللين والرفق،[8] فكان أهل المروءة والإنصاف فيهم، لا يملكون أمام سلطان البرهان وقوة الحجة، إلا أن يعلنوا إيمانهم كالنجاشي مثلاً، أو يكتموه إلى حين كبعض نصارى نجران بالمدينة،[9] وبقي أهل الحقد والعناد في غيهم يعمهون كما هو حال أغلب اليهود.

---

7 انظر نماذج من أسئلتهم في:

- ابن هشام. **السيرة**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩٨ وما بعدها.

8 المرجع السابق، ج٢، ص١٦٧ وما بعدها، انظر نموذجاً من مناظرته صلى الله عليه وسلم مع نفر من أحبار يهود.

9 ابن هشام. **السيرة**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٠٥-٢٠٦.

إن منهج الحوار الذي أدار به النبي صلى الله عليه وسلم الاختلاف تبليغاً للدعوة، وظّفهُ مع صحابته تعليماً وبياناً، كما نجد في قضايا عدة؛ منها قصة خولة بنت ثعلبة مع زوجها أوس بن الصامت،[١٠] التي نزل في حقها القرآن: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ،﴾ (المجادلة: ١) وقصة عمر ﷺ في مجادلته للرسول ﷺ إبّان صلح الحديبية،[١١] ومحاورة سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضي الله عنهما، في مصالحة الأحزاب بثلث ثمار المدينة عامئذ،[١٢] وغيرها من القضايا التي يدير فيها النبي ﷺ الاختلافات بالحوار الهادئ، حتى يفهم الجميع، ويقتنع ويطمئن. فَحُسْن إدارة الخلاف مع المؤالف، مقدمة شرطية لحسن إدارته مع المخالف، وإلا ففاقد الشيء لا يعطيه، وكلٌّ إناء ينضح بما فيه.

غير أن الناظر في نصوص الشريعة كتاباً وسنّة، في موضوع الاختلاف، يلفيها تارة تذم الاختلاف والجدال، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ،﴾ (آل عمران: ١٩) وقوله سبحانه: ﴿وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ،﴾ (آل عمران: ١٠٥) وقوله ﷺ: "إنما هلك من كان قبلكم باختلافهم في الكتاب،"[١٣] وقوله ﷺ: "اقرءوا القرآن ما ائتلفت قلوبكم فإذا اختلفتم فقوموا عنه،"[١٤] كما تجدها تارة أخرى تقرُّه.

---

[10] انظر سبب نزولها في:
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، ط ٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج١٧، ص٢٦٩ وما بعدها.

[11] ابن هشام. **السيرة**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٦٥-٣٦٦.

[12] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**، ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م، ج٢، ص٩٤.وانظر أيضاً:
- سيرة ابن هشام. ج٣، ص٢٣٩-٢٤٠.

[13] مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج. **الجامع الصحيح**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، كتاب العلم، باب النهي عن متشابه القرآن.

[14] البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط٣، بيروت: دار ابن كثير ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، كتاب الاعتصام بالكتاب والسُّنة، باب كراهية الاختلاف.

ولكن بعد تأمل مورد الذَّم والإقرار، والرجوع إلى سياق النصوص المتعارضة، يظهر لنا أن الذَّامة منها للخلاف والجدال، واردة في شأن مَنْ لا علم له به، ولا تحقيق عنده فيما يدعيه، في حين أن النصوص الأخرى المبيحة، واردة في شأن الاختلاف المتعلق بدائرة الاجتهاد الصادر عن أهل النّظر والاجتهاد. وبهذا الفيصل بين نوعي الاختلاف، يتشكل السياج الضامن للاختلاف أن يسير في اتجاه الإثراء والبناء، ولا ينزلق إلى الافتراق والمراء.

وهذه من أبرز القضايا الأصولية التي حرص الشافعي -رحمه الله- على بيانها بتفصيل في رسالته الأصولية "الرسالة"؛ إذ ابتدأ ببيان الجائز من الاختلاف وغير الجائز بقوله: "الاختلاف من وجهين: أحدهما مُحرَّم، ولا أقول ذلك في الآخر."[15]

ولقد ظل الاختلاف في الفكر الإسلامي -على المستوى الداخلي- مرتبطاً بالاجتهاد، ودائراً معه حيث دار، فما جاز فيه الاجتهاد، جاز فيه الاختلاف، والعكس صحيح. ومعلوم أن معظم المعارف التشريعية التي راكمها الفكر الأصولي عبر مسيرته التاريخية، إنما تمّت من مدخل الاجتهاد، وعلى أساس الاختلاف، بعد أن تقررت جملة من القواعد الأصولية التي أسهمت في تنظيم مبدأ الاجتهاد، وأسّست لثقافة الاختلاف في فضاء البحث التشريعي، نذكر منها: لا إنكار في القضايا الاجتهادية، وأن اجتهاد المجتهد غير ملزم، وأن المجتهد لا يجوز له أن يقلد غيره، وأن المجتهد مأجور.[16]

وإذا كان مدار الاختلاف في الاجتهاد عند جمهور الأصوليين -على مستوى الذات- الصواب والخطأ المأجورين، فإن أصوليين آخرين رفعوا من قيمة الاختلاف

---

15 الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الفكر، ص٥٦٠.

16 القاعدة مأخوذة من الحديث الصحيح "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر" انظر:

- البخاري. **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، في كتاب الاعتصام بالكتاب والسُّنة، باب أجر الحاكم.

إلى أعلى مستوياتها، حين قرروا أن كل مجتهد مصيب؛[١٧] أي أنَّ كلَّ رأيٍ صادرٍ عن مجتهد، له وجهٌ من الصواب؛ لأنَّ الصواب عندهم غير متعيَّن.[١٨]

واستلهاماً لروح هذه الرؤية الناضجة لقضية الاختلاف، يعلن الشافعي قولته الشهيرة: "رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب،"[١٩] ليضرب بذلك أروع مثل في الموضوعية والنسبية في الرأي. ويسجل مالك بن أنس موقفاً علمياً رائعاً حين رفض إلغاء التعددية الفكرية الاجتهادية؛ إذ طلب منه أبو جعفر المنصور أن يحمل الناس على مذهبه في الموطأ، وطلب منه هارون الرشيد أن يعلّق الموطأ على الكعبة.[٢٠]

وعلى هذا الأساس ظهرت المدارس الاجتهادية، وتعددت المذاهب الفقهية، وتشعبت الآراء في قضايا الشريعة الاجتهادية، حتى أصبح موضوع الخلاف في الفقه الإسلامي، عِلْماً قائماً بذاته، له علماؤُه، ومنهجُه، ومؤلفاتُه التي لا تحصى، وهو الموسوم بـ"الخلاف العالي،" أو"الفقه المقارن،" الذي تحول إلى مادة دراسية في المنهاج التعليمي لمجتمعاتنا الإسلامية، وما يزال.

---

17 وهؤلاء هم المصوِّبة في اصطلاح الأصوليين.

18 الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ص٧٠٧. وانظر أيضاً:
- الآمدي، سيف الدين أبو الحسن. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط٢ ١٩٨٦م، ج٤، ص١٨٩ وغيرهما.

19 جرت نسبة هذه القولة إلى الإمام الشافعي على ألسنة العلماء، ونسب ما يشابهها إلى بعض الأحناف. انظر:
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**، تحقيق: صلاح الدين مقبول ط١، الكويت: الدار السلفية، ١٤٠٥هـ، ج١، ص١٤.
- الحنفي، محمد بن عبد العظيم المكي. **القول السديد في مسائل الاجتهاد والتقليد**، تحقيق: جاسم مهلهل الياسين، وعدنان سالم الرومي، ط١، الكويت: دار الدعوة،١٩٨٨م، ج١، ص٥٣.

20 انظر القاضي عياض. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق: عبد القادر الصحراوي، ط٢، المغرب: وزارة الأوقاف، ١٩٨٣م، ج٢، ص٧١-٧٢.

ثانياً: ضوابط تدبير الاختلاف في النظر الأصولي

إذا كانت ظاهرة الاختلاف، وأوجه تدبيرها، قضيةً متأصلة في المرجعيـــة العليـــا للفكر الإسلامي، وكان تدبير هذا الاختلاف -بمهارة- منهجاً تطبيقياً مقعداً زمـــن النبوة ابتداءً، وما تلاها تبعاً واقتداء، فإن البحث عن ضوابط حُسْن هـــذا التـــدبير في زوايا تراث الفكر الإسلامي، قضيةٌ علمية حيوية، من شأن تقديمها في صيغة تقعيديـــة محبوكة، أن تسهم في إعادة قطار الخلاف المعرفي إلى سكته؛ ليواصل مشواره في زمن ينادي فيه الجميع -إنْ صدقاً وإنْ كذباً- بالحوار أسلوباً مركزياً لإدارة الاختلاف.

ولقد وجدت الدراسة في تراث الفكر الإسلامي الضوابطَ المعتمـــدة في تـــدبير الاختلاف مع الآخر، وتوجيهه نحو البناء المعرفي، والإنتاج العلمي، ورأتها ضـــوابط متكاملة ومتعاضدة، أحاطت بالموضوع، وأمَّنَتْهُ من الزلل، وسوء التدبير، وصنفتها إلى: ضوابط كلية وأخرى تفصيلية:

١. الضوابط الكلية:

ونقصد بهذه الضوابط، جملةَ القضايا التي تشكل في مجموعها السياج العام، الذي يُحَصِّن المسألة الخلافية من عوامل التفرق المذموم، وصور المراء المحظور، وهي علـــى صنفين: الصنف الأول هو ضوابط التأسيس، والصنف الثاني ضوابط تأمين الحوار بين المتخالفين.

ونقصد بضوابط التأسيس الضوابط التي تحتفي ببناء أســـس الاخـــتلاف المعتـــبر وتحريرها، وهي ممثلة في عناصر ثلاثة: وجود طرفين مؤهلين للقضية الخلافية، والتركيز على المشترك في موضوع الاختلاف، ووحدة قانون الاستدلال والاحتجاج.

فلا بد إذن من وجود طرفين مؤهلين للقضية الخلافية؛ إذ لا يتصور الاختلاف من قبل شخص واحد، فلا بد من وجود طرفين تتباين وجهات نظرهما تجـــاه موضـــوع الجدل؛ لأنه لا يتأتى الاختلاف بين شخصين في قضية تتطابق فيها وجهتا نظرهما، بل

لا بد أن تكون نظرة كل واحد في بداية الأمر تخالف نظرة صاحبه، وقد يفضي الحوار في النهاية إلى الاتفاق أو يبقي على الاختلاف.

غير أن أطراف الاختلاف، لابدّ أن تتكافأ من حيث الأهلية العلمية، والتخصص في الموضوع، حتى يثمر الحوار ويفيد، وإلا فجهل أحد الأطراف، أو عدم تخصصه في الموضوع، يوقف عملية الحوار ابتداء، فليس كلُّ أحد مؤهلاً للدخول في حوار علمي صحيح، يؤتي ثماراً يانعة ونتائج طيبة، فمن لا يَعْلم لا يجوز أن يجادل مَنْ يَعْلم، وقد قرر هذه الحقيقة إبراهيم عليه السلام في محاجَّته لأبيه حين قال: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطاً سَوِيّاً.﴾ (مريم: ٤٣)

وحقُّ مَنْ لا يَعْلم أن يسأل مَن يَعْلم، مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ،﴾ (النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧) لا أن يعترض ويجادل بغير علم، فموسى عليه السلام لم يستنكف أن يتعلم من العبد الصالح في قول الله تعالى: ﴿قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً.﴾ (الكهف: ٦٦)

فقد أنكر القرآن الكريم كثيراً على منْ يُقْبل على الخلاف بغير علم، يقول تعالى: ﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ؛﴾ (آل عمران: ٦٦) لأن الحوارات غير المنتجة مردُّها إلى عدم التكافؤ بين المتحاورين المختلفين، فالجاهل بالشيء ليس كفؤاً للعَالِم به، وإنّ من البلاء أن يقوم غير مختص ليعترض على مختص؛ فيُخطِّئه ويُغَلِّطه.

ولا بد من التركيز على المشترك في موضوع الاختلاف؛ فالمخالفان إنما يجمعهما موضوع موحد يشكل أرضية مشتركة بينهما، ويعتزم كل واحد منهما أن يدلي بوجهة نظره مستدلاً على صحتها، ويبرهن على فساد أدلة مناظره، وذلك من أجل الوصول إلى الحقيقة العلمية المشتركة، وإنتاج المعرفة الصحيحة المنشودة. أمَّا إذا كان كل مخالف يتحدث عن قضية غير التي يتحدث عنها صاحبه، فالحوار متعذر حتى يتوحدا في موضوع النقاش، وهذا ما يسميه الأصوليون تحرير محل النزاع أو الخلاف.

فموضوع الخلاف والحوار هو جوهر العملية برمتها، وإذا ما جرى الاتفاق على ذلك، كان الجدل مفيداً وواضحاً للأطراف المشاركة فيه. وسواء كان الموضوع قديماً أو معاصراً، فإن تحديده عامل أساس من عوامل نجاح المجادلة والمناظرة مع الآخر؛ لأن تحرير محل النزاع يضمـــن عدم تحوّل الجدل إلى نوع من اللِجاج، كما أنه يضمن عدم بعثرة الأفكار وضياعها بسبب ضبابية الفكرة وعدم وضوحها، إضـــافة إلى أن عـــدم تحديد الموضوع لا يتيح فرصة للحكم عليه، فالقاعدة تقول: "الحكم على الشيء فرع تصوره،"[٢١] فلا يمكن إصدار حكم في مسألة معينة دون تحديد عناصـــرها وملامحهـــا الأساسية.

والحديث عن موضوع مجادلة الآخر، يستدعي الحديث عن الجـــدوى والثمـــرة المرجوة من أي قضية خلافية، تُطرح على بساط الجدل، فلا يعقل أن يهدر الوقـــت والجهد في قضية خارج حدود العقل البشري، أو قضايا مُسلّمة أو معلومة بالضرورة العقلية أو الدينية، فهو جهد في غير فائدة، وأفعال العقلاء مُنَـــزّهة عن العبث.

فقد دعا القرآن الكريم أهل الكتاب إلى التركيز على النقاط المشتركة، التي تشكل أرضية للحوار، ومحاور للتفاهم، من أجل صياغة المشترك العقدي، قال تعالى: ﴿قُلْ يا أَهْلَ الْكِتَـــابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُـــسْلِمُونَ.﴾ (آل عمران: ٦٤)

ولا بد أخيراً من وحدة قانون الاستدلال والاحتجاج؛ فالجدل الخلافي المعتـــبر، يتطلب ضرورة وجود قانون كُلّي، ممثلاً في قواعد الاستدلال وأصوله؛ إذ يتحاكم إليه المتحاوران المختلفان، ويتفقان عليه، أثناء عملية التدافع والتنافي بينهما؛ إذ لا نستطيع أن نتصور نقاشاً جدلياً جاداً، في غياب مرجعية مـــشتركة، يُتحـــاكم إليهـــا أثنـــاء الاستدلال، نفياً أو إثباتاً.

---

[21] السبكيان، علي وولده تاج الدين. **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضـــي البيضاوي**، بيروت: دار الكتب العلمية ط١، ١٩٨٤م. ج١، ص١٧٢.

وقد أنكر القرآن الكريم على من تجاوز البديهيات والقضايا الفطرية المسلمة؛ لأنهم لم يبقوا بذلك أي أرضية مشتركة بينهم وبين غيرهم من المسلمين، قال عز وجل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَ لَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ.﴾ (لقمان: ٢١)

وفي فائدة التحاكم إلى مرجعية معيارية مشتركة، يقول الشاطبي: "إن الخصمين إمَّا أن يتفقا على أصل يرجعان إليه أم لا، فإن لم يتفقا على شيء لم يقع بمناظرتهما فائدة بحال."[٢٢] ويبرز الشاطبي -بوضوح- قيمة إقرار مرجعية كلية مشتركة بين طرفي التناظر والتخالف، فيقول: "وإذا كان المناظر مخالفاً له في الكّليات التي ينبني عليها النظر في المسألة، فلا يستقيم له الاستعانة به، ولا ينتفع به في مناظرته؛ إذ ما من وجه جزئي في مسألته إلا وهو مَبْني على كُلِّي، وإذا خالف في الكُلّيّ ففي الجزئي المبني عليه أولى، فتقع مخالفته في الجزئي من جهتين، ولا يمكن رجوعها إلى معنى متفق عليه، فالاستعانة مفقودة."[٢٣]

أما ضوابط تأمين الحوار بين المتخالفين: فهي الضوابط التي يسعى الفكر الإسلامي من خلالها إلى بناء الأجواء التربوية والعلمية التي تضمن السير الهادف للحوار بين المتخالفين، نذكر منها:

التزام الأمانة العلمية في التباحث والتحاور؛ إذ يُعَدُّ التزام الأمانة في حياة الفرد والجماعة، مبدأ أخلاقياً عاماً، وواجباً مقدساً عند جميع عقلاء الدنيا، لا يزيغ عنه إلا خائن. ومراعاة الأمانة في محاورة الآخر، صورة من صور تطبيق ذلك المبدأ العام،

---

[22] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، ط٣، ٢٠٠٣م، بيروت: دار الكتب العلمية، ج٤، ص٢٤٧.

[23] المرجع السابق، ج٤، ص٢٤٦.

لذلك كان إخفاء الحقيقة العلمية أو الاحتيال عليها،[٢٤] جريمةَ خيانةٍ لا تغتفر عند جميع العقلاء، واعتداء على ما أمر الله بتبيينه بالكتمان.[٢٥]

ومن هذا المنطلق، يتعين على أطراف الخلاف أن يتمحض قصدهم في طلب الحق، والسعي لإظهاره، مع التخلي المؤقت عن المواقف الفكرية الشخصية، والعمل على طلب الحق أينما كان. والقرآن الكريم يعلمنا هذا التجرد العلمي في مجادلة الآخر، حين خاطب الرسول صلى الله عليه وسلم وهو قمة اليقين والإيمان، بأن يدخل في جدل المخالف بروح موضوعية، يقول تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدىً أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ.﴾ (سبأ: ٢٤)

ومن أجل ترسيخ مبدأ التزام الأمانة العلمية، وضمان نزاهة قصد المخالف في البحث الجدليّ، لا بدّ أن يكون هذا المجادل على قدر كبير من المروءة الإنسانية، والتربية الخلقية الإيمانية، حتى يتغلب على هوى نفسه، فيلزم جانب الحق في جداله، ويحرص على طلب الحقيقة، خصوصاً وأن المجادل أثناء مناظرة المخالف ومناقشته، يكون في وضعية نفسية معقدة؛ إذ يكون معرضاً لكل ما قد يصرفه عن ملازمة الأمانة العلمية في طلب الحقيقة العلمية، من: دواعي الاعتداد بالرأي، والتعصب له، والمكابرة، والعناد، وغيرها من نواقض الأمانة العلمية، وخوارم الموضوعية في مناظرة المُخالِف.[٢٦]

وهذا ما جعل أبا حامد الغزالي، يفضل أن تكون المناظرة بين أهل الاختلاف في الخلوة، بدلاً أن تكون في "المحافل وبين أظهر الأكابر والسلاطين،"[٢٧] وعلّل ذلك

---

[24] الجوييني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **الكافية في الجدل**، تحقيق: فوقية حسين، القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي، ١٩٧٩م، ص٥٤٢؛ إذ أفرد فصلاً كاملاً تحدث فيه عن أهم أنواع الجدل التي يلجأ إليها بعض المتناظرين، للتستر على ضعفهم وانقطاعهم.

[25] الإشارة هنا إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاعِنُونَ.﴾ (البقرة: ١٥٩) وقوله سبحانه: ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ.﴾ (آل عمران: ١٨٧)

[26] عرض الغزالي لآفات كثيرة تعتري أهل الجدل الذين لم يتحصنوا منها تربوياً، انظر:

– الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، وبذيله كتاب المغني عن حمل الأسفار للعراقي، بيروت: دار الكتب العلمية، ج١، ص٥٨ وما بعدها.

[27] الغزالي. **الإحياء**، مرجع سابق، ج١، ص٥٧.

بقوله: "فإن الخلوة أجمع للفهم، وأحرى بصفاء الذهن والفكر، ودرك الحق، وفي حضور الجمع ما يحرك دواعي الرياء، ويوجب الحرص على نصرة كل واحد نفسه، محقاً كان أو مبطلاً."[٢٨] وهذا الذي يسمى في علم النفس تأثير العقل الجمعي، الذي لا يساعد على ضبط النفس، ورزانة الرأي.

وعلى أساس هذا الضابط، دعا القرآن الكريم المخالفين إلى الحوار، قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ.﴾ (سبأ: ٤٦)

فالحوار حين يجري: مثنى، وفرادى، وأعداداً متقاربة، يكون أدعى إلى استجماع الفكر والرأي، كما أنه يساعد المخطئ على أن يرجع إلى الحق، ويتنازل عمّا هو فيه من الباطل أو المشتبه، بخلاف الحال أمام الناس؛ فقد يعزّ عليه التسليم والاعتراف بالخطأ أمام مُؤيِّديه أو مُخالفيه. لذلك بات من اللازم أن يتسلح المجادل برصيد تربوي خلقي، قبل الرصيد المعرفي والمنهجي؛ ليتمكن من الصمود أمام العواصف النفسية، التي تحاول أن تعصف بأمانته العلمية، وإخلاصه في مقصده.

والتزام الأمانة العلمية في الجدل الخلافي، لم يكن موضع إشكال عند الصحابة –رضوان الله عليهم– والأئمة المجتهدين من بعدهم، فقد ضربوا أروع الأمثلة في التجرد في طلب وجه الحق والصواب، في محاورة مخالفيهم من أهل الكتاب وسواهم، سيراً على المنهج النبوي في محاورة الآخر، فزادهم ذلك قوة في العلم، وهيبة عند الناس، ونشراً لدعوة الإسلام.

وقد كان شعار منهجهم، ما أعلنه أبو حنيفة –رحمه الله– حين قال: "هذا رأي النعمان ابن ثابت –يعني نفسه– وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن منه فهو

---

[28] المرجع السابق، ج١، ص٥٧.

أولى بالصواب."[29] وجاء الشافعي بعده ليقول: "ما ناظرت أحدا فأحببت أن يخطئ، وما في قلبي من علم، إلا وددت أنه عند كل أحد، ولا ينسب إليّ."[30]

وتظهر صعوبة التقيد بالأمانة العلمية في الجدل، حينما نكون أمام متجادلين مقلدين، قيدوا أنفسهم وألزموها بمعارف ومذاهب مسبقة، وهم غير مستعدين للتنازل عنها في كل الأحوال، فعلى مستوى الخلاف الداخلي أعلنها صراحة أبو الحسن الكرخي (ت ٣٤٠هـ) حين قال قولته الشهيرة: "إن كل آية تخالف قول أصحابنا، فإنها تحمل على النَّسخ أو على الترجيح، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق."[31]

وفي مثل هذه الحالة يتعذر التزام الموضوعية، ومراعاة الأمانة العلمية في البحث الجدلي، ويغيب الاستعداد لتقبل وجهة نظر الآخر، على أساس القاعدة الذهبية الشهيرة: "رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب." وينفتح باب العناد والتعصب، وهو المنزلق الذي حذر منه الشاطبي-رحمه الله- حين قال: "إن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد، ربما يكسب الطالب نفوراً وإنكاراً لمذهب غيره، من غير اطّلاع على مأخذه، فيورث ذلك حزازة في الاعتقاد في الأئمة، الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في الدين."[32]

---

[29] انظر في ذلك:
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**، تحقيق: صلاح الدين مقبول، ط١، الكويت: الدار السلفية، ١٤٠٥هـ، ج١، ص١٤.
- الدهلوي، أحمد ولي الله. **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط٢، بيروت: دار النفائس، ١٤٠٤هـ، ج١، ص١٠٤.

[30] الرازي، أبو محمد بن أبي حاتم. **آداب الشافعي ومناقبه**، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، ط٢، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٣م، ص٩١.

[31] الكرخي، أبو الحسن. **الرسالة مع تأسيس النظر للدبوسي**، مصر: المطبعة الأدبية، ص٨٤، انظر أقوال أخرى مماثلة في التعصب، عند كلٍّ من:
- الصغير الوكيلي. **الإمام الشهاب القرافي حلقة وصل بين المشرق والمغرب في مذهب مالك في القرن السابع**، المغرب: وزارة الأوقاف، ١٩٩٦م. ج١، ص٥١٢.
- ابن عبد السلام، العز. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، بيروت: دار المعرفة، ج٢، ص١٣٦.

[32] الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٩١.

ومن يستقرئ تاريخ الإسلام الحضاري، يخلص إلى أن الإسلام انتشر بالحوار والدعوة، لا بالمواجهة والقتال، وإنما شُرعت حالات خاصة للقتال؛ لتقرير حرية الاختيار، وتمهيد سبيل الحوار، وتوفير مناخ الاقتناع.

إنصاف المخالف واحترامه؛ إذ تتحدد العلاقة التي تربط بين المتجادلين —في بعدها الإجمالي— في التعاون من أجل الوصول إلى الحقيقة العلمية، في جوّ من العدالة والإنصاف، وإنْ كان ذلك على طريقة التدافع والتنافي بينهما. ومما يساعد على ذلك وجود أرضية مشتركة بين المتجادلين، تتمثل في: وحدة المرجعية على مستوى أصول الاستدلال، والاحتجاج، والاعتراض، وكذلك وحدة المقصد العام من المحاورة.

وعلاقة الإنصاف والاحترام علاقة متبادلة بين الطرفين المتجادلين، ويحرص عليها كل واحد منهما؛ لأنها تقود إلى قبول الحق، والبعد عن الهوى، والانتصار للنفس. أما انتقاص الرجال واحتقارهم، فأمر مَعيب، وغير مقبول في مختلف الثقافات.

أما الإخلال بعلاقة الاحترام والإنصاف –ولو من جانب واحد– فإنه يفقد الحوار شرط استمراره، خصوصا إذا ظهر من المُخلّ إصرار بعد الإعذار، فهذا الباجي يؤكداً شرطية الإنصاف: "ولا يناظر من لا ينصف من نفسه،"[٣٣] وفي حالة إصرار المناظر على مخالفة قاعدة الإنصاف، يوصي الباجي بالكفّ عن متابعة الجدال، قال: "فإن لم ينته عن ذلك، أعرض عن كلامه، ولم يقابله في أفعاله."[٣٤]

وتتجسد علاقة الإنصاف بين المتجادلين، في جملة من الإجراءات الأخلاقية الواجب اتباعها، والتحلي بها، كالإقبال على الخصم بالوجه، وحُسْن الاستماع لكلامه، من أجل التعاون على النظر،[٣٥] سيما وأن المخالف هنا رفيق معين على طلب

[33] الباجي، أبو الوليد. **المنهاج في ترتيب الحجاج**، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط٢، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧م، ص١٠.

[34] المرجع السابق، ص١٠.

[35] المرجع السابق ص١٠.

الحق، لا خصم معاند،[٣٦] والحرص على عدم مقاطعته في نوبته،[٣٧] وتجنب كل مظاهر العُجْب، والتشنيع على الخصم، مهما كان ضعيفاً؛ لأن ذلك من فعل الضعفاء ومن لا إنصاف عنده.[٣٨]

ورحم الله ابن البنَّاء المراكشي الذي أكد مبدأ الإنصاف بقوله: "وكما تنظر بينك وبين نفسك، تنظر بينك وبين خصمك، بشرط الموافقة على الأصول التي تنظر بها، وإلا لم ينضبط الكلام والنظر، وانفتح باب الشغب والعناد."[٣٩]

التزام حسن الاستدلال: بما أن الهدف الرئيس من محاورة المخالف هو الوصول إلى الحقيقة، التي هي أمانة في عنق كل مخالف، فإن السبيل إلى ذلك ماثل في ملازمة شروط الاستدلال الصحيح، ومنها:

- الحرص على أن يكون الكلام بين المخالفين عن عِلْم وبَيِّنَة، قال الباجي: "ولا يكلم على ما لم يقع له العلم به من جهته."[٤٠]

- العناية بمقصود الكلام والغرض المطلوب، وعدم العدول عن ذلك إلى توابع الكلام وحواشيه، وهذا ما قصده الباجي بقوله: "ولا يتكلم إلا على المقصود من كلامه، ولا يتعرض لما لا يقصده مما جرى من خلاله، فإن الكلام على ما لم يقصده عدول عن الغرض المطلوب."[٤١] ونبه عليه ابن البنّاء بقوله: "ولا تصح العناية إلا بما يحتمله اللفظ."[٤٢]

---

36 انظر الغزالي. **الإحياء**، ج١، ص٥٧.

37 لابد من استثناء حالات خاصة يحسن فيها مقاطعة الخصم. انظر:

- الجويني، أبو المعالي. **الكافية في الجدل**، مرجع سابق، ص٥٤٥.

38 انظر الباجي. **المنهاج**، مرجع سابق، ص١٠.

39 المراكشي، ابن البنّاء. **رسالة في الجدل بمقتضى قواعد الأصول**، دراسة وتحقيق: محماد رفيع، ط١، المغرب: مؤسسة الندوي، ٢٠٠٢، ص٢٤.

40 المرجع السابق، ص٢٤.

41 الباجي. **المنهاج**، مرجع سابق، ص١٠.

42 ابن البنّاء. **رسالة في الجدل بمقتضى قواعد الأصول**، مرجع سابق، ص١١٨.

– الدراسة القبلية الدقيقة للدليل، قبل الاستدلال به وإعماله، تفادياً للوقوع في مشكل الانقطاع،[٤٣] وحرصاً على عدم توظيف إلا صحيح المعرفة، قال الباجي: "ولا يستدل إلا بدليل قد وقف عليه وخبره وامتحنه قبل ذلك، وعرف صحته وسلامته."[٤٤]

– الاجتهاد في اختصار الكلام، وتحاشي الإسهاب، "فإن الزلل مقرون بالإكثار."[٤٥]

أولوية تحديد لغة الحوار: ذلك أن تحديد مدلول المصطلحات المراد استعمالها في موضوع الحوار مع المخالف له أولوية خاصة، لاسيما إذا علمنا أن وتيرة الأداء في المناظرة والجدال، تتوقف — إلى حد بعيد — على التحديد الواضح للمصطلحات المتداولة بين المتناظرين؛ إذ إن تلك المصطلحات لغة التواصل بينهما، وعلى قدر وضوح هذه اللغة وجلائها، تتوقف فائدة الجدال، وثمرة الحوار بين أهل الخلاف. لذلك فإن أي غموض في هذه اللغة المشتركة بين المتناظرين نتيجة عدم تحديد المصطلح، سيؤدي —لا محالة— بالحوار إلى متاهات من النقاش لا طائل من ورائها، فيذهب الجهد والوقت هدراً. ولذلك كان علماؤنا يولون العناية الكبيرة بالقضية الاصطلاحية؛ إذ كانوا يتحدثون عن الحدود قبل أن يتكلموا عن المحدود في مجادلاتهم العلمية، ومؤلفاتهم الجدلية الخلافية.

٢. الضوابط التفصيلية

وهي جملة من الإجراءات المنهجية التي تنظّم تفاصيل النقاش بين أطراف الحوار، والخلاف في أهم جوانب الجدل ومراحل المناظرة، وهي ثلاثة أنواع من الضوابط هي: ضوابط الاستدلال، وضوابط السؤال والجواب، وضوابط القدح في الدليل.

---

[43] للانقطاع مدلول جدلي عبّر عنه الباجي بقوله: "عجز أحد المتناظرين عن تصحيح قوله" انظر:
– الباجي. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**،مرجع سابق، ص١٧٤.
– الباجي. **الحدود في الأصول**، تحقيق: نزيه حماد، ط١، بيروت: مؤسسة الزعبي ١٩٧٣م، ص٧٩.

[44] الباجي. **المنهاج**، مرجع سابق، ص١٠.

[45] المرجع السابق، ص١٠.

فضوابط الاستدلال، في مناظرة الآخر، وصيانته من التناقض والاضطراب، ضمان لسلامة المنهج المتبع في الاستدلال، وصحة ما يترتب عنه من نتائج. ويمكن ضبط العملية الاستدلالية من خلال أمور أربعة:

أولها: ارتباط الاستدلال بمرجعية المستدل: والمقصود بذلك أن يكون الاستدلال تعبيراً عن موقف المُستدِّل واعتقاده؛ لأن كل استدلال لا ينبع من اقتناع صاحبه واعتقاده، وثبت تناقضه مع مذهبه، يُعدّ إخلالاً بقانون الجدل، ويصح الاعتراض عليه بذلك؛ لأنه كما قال الباجي: "لا يجوز أن يثبت الحكم من طريق وهو يعتقد بطلانه."[٤٦] واستدلال المستدِّل بما لا يقول به قد يكون في قضية دينية، كأن يستدل مُلْحِد بآية قرآنية أو حديث نبوي؛ لإفحام الخصم المُسَلِّم في قضية ما، فهذا من الناحية الجدلية استدلال ساقط الاعتبار؛ لأنه استدل بما لا يؤمن به، وقد يكون في مسألة علمية كاستدلال من ينكر إفادة التواتر العلم، بالتواتر في مسألة قطعية، وهو استدلال بما لا يقول به، وهو مردود.

وثانيها: مراعاة مرجعية المخالف في نقض دليله: إذ يستلزم نقض دليل الخصم استعمال طرق النقض التي تصح عنده؛ إذ ليس للمُستدِّل أن ينقض دليل السائل المخالف بما يقول هو به، ولا يقول به السائل،[٤٧] ذلك أن عملية التدافع والتنافي بين الطرفين المختلفين، إنما تجري على أساس منضبط. فإذا، حُقَّ للمخالف -جدلياً- أن يسعى لنقض دليل مخالفه وهدمه، فليس من حَقِّه أن يسعى لذلك بكل وسيلة، بل هو ملزم باتباع خطوات المنهج الجدلي في تدبير الاختلاف، أو الطرق "المسموعة أو الموجهة" كما في اصطلاح أهل المناظرة،[٤٨] ومنها التزام طرق النقض التي تصح عند المخالف، وإلا فكيف يلزم الخصم بنقض لدليله، جاء عن طريق غير مقبولة عنده أصلاً، وذلك كلجوء المسلم إلى نصوص القرآن لنقض قول اليهودي بسلامة التوراة من التحريف، فاليهودي غير ملزم بهذا النقض؛ لأنه لا حجية عنده في نصوص القرآن،

---

46 الباجي. **المنهاج،** مرجع سابق، ص٤٢.

47 انظر: الباجي. **إحكام الفصول،** مرجع سابق، ص٦٥٩.

48 انظر: عبد الرحمن، طه. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام،** ط٢، المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م، ص٧٧.

فهو لا يؤمن بربانية القرآن أصلاً. ولذلك فالمطلوب من المُستدِّل، أن يبني نقضه على ما يوافق مذهب السائل، ويقول به، وألاّ يكتفي بالنقض من وجهة نظره الخاصة، وبذلك يَصِحّ نقضه، ويُلزِم به الخصم.

وفي مسألة النقض، يجب التمييز بين أمرين: نقض الدليل بما ينفرد به الخصم صاحب الدليل، بمعنى نقضه من داخل نسقه الفكري الخاص، ونقضه بما ينفرد به الناقض،[49] أي ضمن نسقه الفكري الخاص به أيضا، كما في المثال السابق.

فقرر أهل الجدل أن النقض الأول يبطل دليل الخصم، ويوقف الاحتجاج به؛[50] لأن فيه بيان فساد الدليل على أصلِ مَنْ احتج به، ويترتب على هذا إلزام صاحب الدليل بعدم الاحتجاج بما ظهر فساده على أصله.[51] أما النقض الثاني فلا يصح؛ لأنه اعتراض بوجهة نظر خاصة لا تلزم سوى صاحبها.

وثالثها: منع قَلْب القَلْب: فإذا كان مصطلح القلب عند أهل الجدل يتحدد معناه بقولهم: "القلب مشاركة الخصم للمستدل في دليله،"[52] فإن توظيفه في مجادلة الآخر طعناً في دليله، له حدود يتعين الوقوف عندها، فالدليل إذا اعترض عليه بالقَلْب لا يصح أن يعترض على ذلك القَلْب بقَلْبٍ آخر؛ لأن "القلب نقض، والنقض لا يصح أن يُنقَض."[53] كما أن قَلْب القَلْب لن يؤدي من الناحية الجدلية إلى نتيجة، بل سيعيد النقاش إلى بدايته بعد حالة سقوط الاستدلال، التي يؤول إليها التباحث بسبب قَلْب القَلْب،[54] وهو ما يسمى "النشر والخبط."[55]

---

49 طه. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، مرجع سابق، ص٦٥٩-٦٦١.

50 انظر المرجع السابق، ص٦٦٠-٦٦١.

51 انظر المرجع السابق، ص٦٦١.

52 انظر الباجي في كتبه الثلاثة: **الحدود**، مرجع سابق، ص٧٧. **المنهاج**، مرجع سابق، ص١٤. **إحكام الفصول**، مرجع سابق، ص١٧٤.

53 الباجي. **إحكام الفصول**، مرجع سابق، ص٦٦٥.

54 لأنه في هذه الحالة نصبح أمام علتين أو موقفين، يتجه على كل واحد منهما القلب، فيفسدان.

55 طه. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، مرجع سابق، ص٨٠.

ورابعها: منع الخروج عن الموضوع: فمن أوجه ضبط العملية الاستدلالية في مجادلة الآخر، ضرورة التقيد في الاستدلال بأرضية النقاش والحوار، وعدم الخروج عنها إلى ما سواها، وهذا يقتضي الالتزام بعدم الانتقال-في الاستدلال- من دليل إلى آخر دون موجب من السائل؛[٥٦] لأن ذلك يُعدّ انقطاعاً عند أهل الجدل، لذلك يشترط الباجي في الانتقال، أن يكون مُعلناً في بداية الاستدلال، وإلاّ كان خروجاً عن الموضوع وانقطاعا.[٥٧]

ومن مظاهر الخروج عن الموضوع المؤدي إلى الانقطاع، أن يلجأ المُستدِّل إلى فرض الدلالة في غير شعبة من شعب المسألة: موضوع النقاش،[٥٨] أو أن يبني المسألة على غيرها مع اختلاف طرقها،[٥٩] إلى غير ذلك من مظاهر الانقطاع.

ومن خلال القضايا السابقة تتبين أهمية ضبط العملية الاستدلالية، وتقنينها أثناء مجادلة المخالف، وذلك من أجل تفادي الفوضى في الاستدلال، وبناء أصول ثابتة موحدة للاحتكام إليها.

ضوابط السؤال والجواب:

إذا كان السؤال والجواب هما العملية التي يدار بها الحوار العلمي في قضايا الخلاف، فإن ضبط هذه العملية وترتيبها وفق أولوية منهجية جدلية، يتمّ من خلال عدد من الخطوات:

الخطوة الأولى: معرفة مذهب المخالف: فأول ما ينبغي البدء به في الحوار، البحث عن موقف الخصم ومذهبه في المسألة — موضوع النقاش — فلا يستوي الحوار

---

56 كما إذا طالبه بتصحيح ما تعلق به، أو عجز عن الفهم، أو غيرها من صور الانتقال الذي لا يؤدي إلى الانقطاع. انظر تفاصيل ذلك في:
- الجويني. **الكافية في الجدل**، مرجع سابق، ص٥٥١-٥٥٢.

57 الباجي.**المنهاج**، مرجع سابق، ص٣٨. وانظر أيضاً:
- الباجي. **إحكام الفصول**، مرجع سابق، ص٦٦١.

58 الباجي. **المنهاج**، مرجع سابق، ص٣٧.

59 المرجع السابق، ص٣٨.

على سُوقِه بين المختلفين، إلا إذا عرف كل طرف -مسبقاً- وجهة نظـــر نظـــيره في الموضوع. والوسيلة الجدلية المتبعة في الكشف عن مذهب الخصم، مساءلته مباشرة عن إظهار مذهبه في موضوع الخلاف، وفي حالة تعدد آراء مرجعيته في الموضوع، يطالب ببيان اختياره من تلك الآراء.[٦٠]

ويتعين على السائل -في بيان مراده من السؤال- التزام الوضـــوح في العبـــارة، وتحاشي الإجمال والإبهام،[٦١] وتجنب السؤال عما لا يشتبه على عاقـــل،[٦٢] وإطـــلاق السؤال فيما فيه تفصيل، كالسؤال: هل المجتمعات الغربية تعادي الإسلام؟ فالجواب فيه تفصيل كما هو معلوم، إلى غيرها من ضوابط السؤال.

غير أن الباجي لا يرى مانعاً من السؤال عمّا فيه تفصيل عند المسؤول بـــإطلاق؛ لأن للمسؤول في هذه الحالة الخيار في أن يجيب مباشرة، وفق تفصيله وتقـــسيمه، أو يطالب بتدقيق السؤال، وتعيين القسم المقصود،[٦٣] بعد ذلك يصبح لزاماً على المسؤول، أن يرتب للسؤال جوابه، بالإعلان عن مذهبه، وبيان اختياره، ويسلك في ذلك مسلك الوضوح.[٦٤]

ويرى إمام الحرمين أن مما يطعن في جواب المسؤول المُناظِر، أن يأتي عامّاً في مورد سؤال ملخص في موضع النـــزاع،[٦٥] كأن يسأل المسلم عن موقف الإسلام من حرية المعتقد، فيجيب ببيان سماحة الإسلام وسمو مبادئه.

الخطوة الثانية: هي البحث عن دليل الخصم: فالبحث عن الدليل الذي اســـتند إليه الخصم في ما ذهب إليه، مرحلة غاية في الأهمية، تصب في اتجاه استكمال جوانب

---

60 المرجع السابق، ص٣٤.

61 المرجع السابق، ص٣٥، ٣٦، على أن الظاهر من كلام الجويني أن الإبهام في السؤال إذا قصد به تفويض الأمـــر إلى المسؤول جائز. انظر:
- الجويني. **الكافية في الجدل**، مرجع سابق، ص٨٠.

62 كما إذا سأل: هل العالم موجود؟ وهل في الدنيا مكة؟

63 الباجي.**المنهاج**، مرجع سابق، ص٣٦.

64 المرجع السابق، ص٣٥.

65 الجويني. **الكافية في الجدل**، مرجع سابق، ص٨١.

أرضية النقاش؛ فبالدليل يتميز القول الساقط من القول المعتبر. وقد علّمنا القرآن الكريم أن نتحاكم مع المخالف -في محاورتنا- إلى الدليل والبرهان، مصداقاً لقول الله تعالى في أكثر من سورة: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ،﴾ (البقرة: ١١١، النمل: ٦٤) وقوله سبحانه: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي،﴾ (الأنبياء:٢٤) وقوله عز وجل: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ.﴾ (آل عمران: ٩٣)

وانطلاقاً من هذا التوجيه القرآني، صاغ علماؤنا القاعدة الحوارية المشهورة: "إنْ كنت ناقلاً فالصحة، وإنْ كنت مدَّعيّاً فالدليل." ومن الناحية الجدلية، فإن للمستدِّل أن يختار بين أن يدل على صحة قوله، وأن يدل على فساد قول خصمه، وكلا الأمرين جائز.[٦٦]

والخطوة الثالثة: هي البحث عن وجه الدلالة: ليكتمل بذلك بناء شروط البحث الجدلي، ومقدماته الأولية. غير أنه لا يتصور اللجوء إلى هذا الإجراء الجدلي، إلا في حالة غموض وجه دليل الخصم، وذلك كاستدلال المخالف على دعوة الإسلام للإرهاب بقول الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ.﴾ (الأنفال: ٦٠)

فوجه الدليل في هذا الاستدلال يحتاج إلى من يكشف عنه، ولذلك حَسُن السؤال عنه، حتى يتبين المسؤول أنَّ وجْهَ الدليل هنا لا يخدم غرض الاستدلال؛ إذ المقصود الأمرُ بإعداد القوة الردعية، وليس المعنى المتداول الآن -سياسياً وإعلامياً- للإرهاب. ومراعاة منطق الترتيب بين الأسئلة الجدلية السابقة وتسلسلها، أمرٌ لازم إجمالا،[٦٧] غير أن ذلك لا ينفي إمكان وجود حالات خاصة، قد يستغني فيها المناظر الجدلي عن

---

66 الباجي. **المنهاج**، مرجع سابق، ص٣٦-٣٧.

67 يقول الجويني عن أهمية الترتيب في الأسئلة الجدلية: "فالسؤال عن ماهية المذهب مُرَتّب على السؤال عن المذهب...والسؤال عن الدلالة بعد السؤال عن معرفة المذهب وعن وجه الدلالة بعد المعرفة بما يدعيه دلالة." انظر:

- الجويني. **الكافية في الجدل**، مرجع سابق، ص٧٨-٧٩.

خطوة من تلك الخطوات بحسب الموجب؛ لأن كل خطوة إنما يتم اللجوء إليها، عندما يقتضيها سياق البحث والجدل، ومعرفة السائل -مثلاً- لمرجعية مُخالِفه، تعفيه من خطوات البحث عن إثباته، كما أن وضوح وجه الدلالة في دليل الخَصم يغني السائل عن السؤال عنه، وهكذا.

وذهب الجويني في تأكيد هذا المعنى، إلى أن جمهور أهل النظر، على أن "السائل إن كان عالما بمذهب المسؤول، وكان مذهبه مشهوراً عنده -لا شك فيه- كان له أن يبتدئ بالسؤال عن الدلالة، وإذا كان يعلم أن دليله في ذلك المذهب أمر معلوم لا يتعداه كان له الطعن ابتداء في دلالته."[68]

ضوابط القدح في الدليل:

تمثل ضوابط القدح في الدليل، المرحلة الفكرية التي يتفاعل فيها النقاش الجدلي، بحيث يصبح تركيز البحث فيها على عملية التصحيح والتحرير، لِمَا تَمَّ إثباته في المرحلة التمهيدية السابقة (ضوابط السؤال والجواب)، مع اختبار مدى إمكانية قيام ذلك، دليلاً معتبراً يعتمد في إنتاج المعرفة الصحيحة، ويتم ذلك من خلال القوادح التالية:

القادح الأول هو المطالبة؛ إذ تشكل المطالبة الحلقة الأولى في سلسلة وجوه القدح في الدليل، وذلك ضمن السياق العام لعملية التصحيح والاختبار لدليل المُخالِف. وقد عرّف الجويني المطالبة بأنها: "مؤاخذة الخصم بتبيين حجته،"[69] بينما عدَل الباجي عن تعريفها تعريفاً مجرداً عاماً، واكتفى -في تعريفها- بذكر وجوهها وأنواعها، وقال: "فأما المطالبة: فهي المطالبة بتصحيح الأخبار، وإثبات أسانيدها، والمطالبة بتصحيح الإجمال وإثباته، والمطالبة بإيجاد العلة وتصحيحها، وغير ذلك من وجوه المطالبات."[70] فلئن تحدث علماؤنا عن المطالبة وغيرها من القواعد الجدلية في

---

68 الجويني. **الكافية في الجدل**، مرجع سابق، ص٧٩-٨٠.

69 المرجع السابق، ص٦٨.

70 الباجي. **المنهاج**، مرجع سابق، ص٤٠-٤١.

سياق أصولي، فمن باب ارتباط المنهج بالموضوع، وإلا فهذه القواعد الجدلية تمثل منهج تدبير الخلاف بصفة عامة، سواء كان خلافاً داخلياً أو خارجياً.

أما الوظيفة الجدلية لقادح المطالبة، فتتمثل في ناحيتين: الناحية السلبية: وفيها يمنع ما استدَلّ به المُستَدِل من أن يدخل ضمن الأدلة، وهي الحالة التي يكون فيها استدلال المستدِلّ عاجزاً عن الصمود أمام وجوه المطالبة التي تَرِدُ عليه. والناحية الثانية هي الناحية الإيجابية: وهي الحالة التي يسلم فيها ما استدل به المُستدِل من وجوه المطالبة، ويدخل في جملة الأدلة، في انتظار بحث سلامته من قوادح أخرى جدلية.

والقادح الثاني هو الاعتراض، وللاعتراض معنيان: أحدهما عام، والآخر خاص. أما المعنى العام، فهو كل ما يقدح به في دليل الخصم من أوجه القدح،[٧١] ويدخل في ذلك المطالبة والاعتراض - بمعناه الخاص- والمعارضة. أما المعنى الخاص للاعتراض - وهو المقصود في هذا المطلب- فهو أحد وجوه القدح الثلاثة، الذي يمثل المرحلة الفكرية الجدلية الثانية بعد مرحلة المطالبة في منهج تدبير الاختلاف، من أجل تحرير الدليل، وبناء المعرفة الصحيحة.

ويتأكد هذا المعنى الخاص للاعتراض، من خلال تقسيم الباجي وجوه القدح في الدليل إلى: مطالبة، واعتراض، ومعارضة في غير ما مناسبة،[٧٢] ويميز كل وجه من تلك الوجوه عن غيرها، ونراه يقول في شأن الاعتراض: "وأما الاعتراض فهو الاعتراض في نفس الدليل بما يبطله."[٧٣]

---

[71] من الذين استعملوا مصطلح الاعتراض:
- الشيرازي (أبو إسحاق) في كتاب **المعونة في الجدل،** تحقيق عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م.
- التلمساني (أبو عبد الله) في: **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول،** تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت: دار الكتب العلمية، ص١٣٧، وما بعدها.
- الباجي. **المنهاج،** مرجع سابق.

[72] الباجي. **المنهاج،** مرجع سابق، ص٤٠، و١٤٩.

[73] المرجع السابق، ص٤١.

وتأسيساً على المفهوم الخاص للاعتراض، يمكن القول: إنَّ قادح الاعتراض، وسيلةٌ جدلية تصلح للدفع لا للإثبات، بمعنى أن الواجهة التي يوظف فيها الاعتراض واجهة سلبية، تتمثل في إبطال دليل الخصم، ووقف الاستدلال به. وبناءً على ذلك، لا يعد الاعتراض دليلاً مستقلاً يُعتمد عليه في إثبات الأحكام، وهذا ما تؤكده عبارة الباجي السابقة: "الاعتراض في نفس الدليل بما يبطله." والواجب جدلياً على المُستدِّل أمام كل اعتراض من الاعتراضات التي ترد على استدلاله، أن يجتهد في رَدّها وإبطالها؛ ليسلم له دليله، ويخرج من محطة الاعتراض دليلاً صحيحاً؛ ليمر إلى آخر محطة جدلية؛ لاختبار مدى سلامته من قادح آخر.

والقادح الثالث هو المعارضة: ويُعد هذا القادح آخر محطة فكرية جدلية من محطات تدبير الاختلاف، ضمن إطار البحث عن المعرفة الصحيحة بين المتناظرين المختلفين، وذلك بعد محطتي المطالبة والاعتراض السابقتين. ويتحدد مفهوم المعارضة عند الباجي بقوله: "مقابلة الخصم للمُستدِل بمثل دليله، أو بما هو أقوى منه،"[٧٤] ويعرّفه الجويني بقوله: "ممانعة الخصم بدعوى المساواة، أو مساواة الخصم في دعوى الدلالة."[٧٥]

فإذا كان الجويني يربط المعارضة بالمناقضة،[٧٦] ويرى أن بينهما علاقة عموم وخصوص "فكل مناقضة معارضة، وليس كل معارضة مناقضة،"[٧٧] فإن الباجي قدّم لنا الصورة واضحة عن الفعل الجدلي لكلٍ من الناقض والمعارض حين قال: "الناقض لا يثبت حُكْماً من جهته بالنقض، وإنما يبين فساد العلة على أصل من احتج بها، وليس كذلك المعارض، فإنه محتج بما عارض به، مُثبِتٌ به لمذهبه."[٧٨]

[74] الباجي. **إحكام الفصول**، مرجع سابق، ص١٧٤. انظر أيضاً:
- الباجي. **الحدود**، مرجع سابق، ص٧٩.
- الباجي. **المنهاج**، مرجع سابق، ص١٤، و٤١، و١٥١.

[75] الجويني. **الكافية في الجدل**، مرجع سابق، ص٦٩.

[76] يرى الشيخ محمد بن علي الصبان أن كلاً من المعارضة والمناقضة والنقض يندرج في إطار المعنى العام لمصطلح المنع، بينما المناقضة تمثل معناه الخاص، انظر حاشيته على آداب البحث لمنيلا حنفي، طبعة تونس، ١٣٤٤هـ، ص١٣.

[77] الجويني. **الكافية في الجدل**، مرجع سابق، ص٤١٨.

[78] الباجي. **إحكام الفصول**، مرجع سابق، ص٦٧١.

وبناءً على ذلك، فإننا نصبح أمام عمليتين فكريتين: إحداهما سلبية ترتبط بـدليل الخصم، وتعمل على إثبات عدم صحته؛ لوقف الاستدلال به كما رأينا في الاعتراض. وثنتاهما إيجابية تدفع في اتجاه إثبات موقف علمي، مقابل لموقف الخصم، كما هو حال المعارضة. وإذا كان مناط البحث الجدلي في محطة الاعتراض صحة دليل الخصم، فـإن مجرد اللجوء إلى المعارضة، تصبح معه تلك الصحة محل تسليم واعتـراف، ويتحـول النقاش إلى موضوع البحث عن الدليل الأول بالاعتماد على إنتاج المعرفة.

خاتمة:

في خاتمة هذا البحث، يمكن التأكيد على أنَّ قضية الاختلاف مع الآخـر الـتي كانت مدار هذا البحث، تم تدبيرها في المرجعية الإسلامية بإحكام وفق أصول رصينة، وقواعد مكينة، ينبغي أن تُعزَّز بجهود علمية متواصلة، بحثاً عن أفضل الصيغ التنـزيلية؛ لإدارة الاختلاف مع الآخر الملائمة لأحوال الزمان وأهله.

غير أن الاستيعاب الجيد لقضية الاختلاف مع الآخر فكرياً وعقدياً، والقدرة على حُسْن تدبيرها، يتوقفان على فهم القضية في بعديها التكويني والتشريعي، وذلك بالنظر إلى الاختلاف من حيث هو مقتضى الإرادة الإلهية الكونية من جهة، ومن حيث كونه موضوعاً للتكليف الشرعي بحُسْن التدبير والإدارة، بمقتضى الإرادة الإلهية التشريعية من جهة أخرى. فالخلط بين البعدين، أو تغليب الجانب التشريعي على الجانب التكويني، يفضي حتماً إلى سوء تدبير الاختلاف، بإنكار الآخر وحمله على ما يكره، كما يحدث الآن بين الكثيرين، فما أحوجنا إلى دراسة تفصيلية مقاصدية، تعالج الموضـوع وفـق ثنائية القصد الكوني والقصد الشرعي.

واتضح من خلال هذه الدراسة، أن القرآن الكريم قدّم لنا منهجاً متكاملاً حيوياً في تدبير الخلاف مع الآخر، فأرسى القواعد والأسس، وقدم نماذج تطبيقية رائعـة في إدارة الخلاف بين أنبياء الله ورسله. وقدمت لنا السيرة النبوية صوراً رائعة في تـدبير

الخلاف مع الآخر، يستطيع المسلمون وغيرهم أن يتخذوها دليلاً لهم في إدارة مختلف القضايا الخلافية. وأظهرت الدراسة أن علماءنا في الأصول، والكلام، والجدل، استطاعوا أن يؤسسوا منهجاً علمياً تفصيلياً لتدبير الخلاف، ضمن المنهج العام الذي رسمه القرآن وفصّلته السُّنة. كما تبين لنا أن المنهج الجدلي الأصولي منهجٌ علمي حيوي، يصلح تطبيقه في أي مجال من مجالات الخلاف المعرفي، مثلما صَلُح تطبيقه في إدارة الخلاف على مستوى الفقه، والأصول، والكلام. وتبين لنا -كذلك- أن الجدل الخلافي إذا ما قيدناه بضوابطه بالصورة التي قدمنا، نستطيع أن نوظفه في توجيه محاوراتنا، وإدارة اختلافاتنا بنجاح، وذلك بنقل العلاقة بين أطراف الخلاف من علاقة صراع إلى علاقة حوار وتعاون. وبامتلاكنا للمنهج الإسلامي الأصيل في تدبير الاختلاف الفكري، وبتشبعنا إياه، نتأهل بامتياز لمحاورة مختلف الثقافات والحضارات، وقيادة أهلها للتعاون في بناء المشترك الإنساني، وتمحيص المعرفة الإنسانية.

تحليل المخططات المفاهيمية لمحاور الأنموذج الإيماني على مواقع الإنترنت العربية

حسن مظفر الرزو*

مقدمة:

إن الأنموذج الإيماني الذي أرسى القرآن الكريم طوده الشامخ لَبِنَةً، لَبنةً، وحمـــل رسول الله صل الله عليه وسلم رايته البيضاء إلى صحابته، وأودع الكثير من مفرداته في خطابه النبوي الشريف، يؤشر بوضوح على اهتمام الشارع الحكيم بجميع عناصـــره، ويؤكد في الوقت ذاته على أن التوحيد أساسه، وقاعدته، ومنطلقه.

وأصبح هذا الأنموذج (بجميع عناصره والتفاعلات القائمة بينها) القاعدة المعرفيـــة التي تنطلق منها، وترجع إليها، وتنضبط بها، كل أفكار الإنسان المسلم، ومفاهيمـــه، وأحكامه، وقيمه وموازينه، التي يوظفها في تسيير دفة حياته على الأرض. وقد بـــذل المسلمون (عامتهم وخاصتهم) كل ما في وسعهم لخدمة الأنموذج الإيماني، واستثمروا القدرات الكبيرة التي توفرها الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)، فأودعوا خطابهم المعرفي، ونقاشاتهم، ومدوناتهم الشخصية على مواقعها، بعد أن أثقلوا مادتها بمفردات كثيرة من مفردات العقيدة الإسلامية.

وإذا كانت دراسة التيارات الفكرية تسعى الى قراءة خطاب علماء الأمة، الـــذي يودعونه في كتبهم ومصنفاتهم، فقد أصبحنا في عصر تناثرت عناصر خطابـــه علـــى ملايين صفحات (الويب) المنتشرة على العقد المعلوماتية E-Nodes للإنترنت. وقـــد أسهم غياب عنصر الرقابة عن المادة المطروحة على مواقع الإنترنت، وسهولة عـــرض الآراء في الكم الهائل من صفحات الويب، وسيادة الخطاب العَقَدي الإســـلاميّ، في

* مدير المكتب الاستشاري العلمي في كلية الحدباء الجامعة/ الموصل/ العراق. halrizzo@gmail.com

شحن البيئة الرقمية المعلوماتية بآراء كثيرة؛ إذ اختلط صحيحها بسقيمها، وتباينت مواردها، والتبست مفرداتها.

ولهذا السبب، بات لزاماً علينا تتبع حركة الخطاب العَقَدي الإسلامي، وسيرورته على مواقع الإنترنت (خطاب العامة والخاصة على حد سواء) تتبعاً تحليلياً، ومعلوماتياً دقيقاً، ومهيئاً في الوقت ذاته لجهابذة علماء الأمة فرصة دراسة سيرورة هذا الخطاب، وتحليل مكوناته، وتشخيص العوامل المتنوعة التي أثّرت فيه، بغرض رصد إيجابياته، وسلبياته، وتحديد معالم طرائق تكوّنه وتشكّله، تمهيداً لنقده نقد الصياريف.[1]

وقد تركّز عملنا في هذا البحث على جمع مفردات منتخبة من منظومتنا العقدية (التي أودعنا عناصرها ضمن ما أسميناه بالأنموذج الإيماني)، التي وظفها المسلمون في الوقت الراهن في مختلف أشكال خطاباتهم المعروضة على الإنترنت، واستقصاء هذه المفردات؛ لكي تتضح أمامنا مسارات المعالجات العقدية لمسائل باتت تطرح بإلحاح على المسلم المعاصر، مثل: الإيمان، والكفر، والفسق، والبدعة، والضلالة.

إن هذا المسح المعلوماتي سيوفر لعلماء الأمة وأئمتها مادة خصبة لا بد لنا من دراستها للإفادة منها وإغناء الرؤية بها وتقويمها، مع محاولة تجاوز الأمراض والآفات التي لحقت بها.[2]

أولاً: الفضاءات المعلوماتية للإنترنيت Info Spaces on The Net

تعد منظومة الويب إحدى أنواع الفضاءات المعلوماتية Cyberspaces، التي تسود على سطح البنية التحتية لشبكة الإنترنت العملاقة. وتمتلك فضاءات الإنترنت تراكيب مختلفة، نتيجة لاستخدام أنماط مختلفة من بروتوكولات الاتصال Protocols، وقدرتها على توفير أساليب مختلفة للإبحار داخل حدود الفضاء المعلوماتي، أو عند ممارسة أنشطة تفاعلية مع مفردات بيئته الرقمية.

[1] العلواني، طه جابر. **ابن تيمية وإسلامية المعرفة**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

[2] العلواني، طه جابر. **إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ومع تزايد حجم المعلومات المطروحة على مواقع الإنترنت، وتشابك مفرداتها ضمن نسيج الارتباطات التشعبية التي تمتد أذرعها بين أكثر من وثيقة، أو مادة معرفية تلمّ شتات مفرداتها المنتشرة على صفحات الويب، أصبحنا بحاجة ماسة إلى توظيف أدوات ذكية قادرة على تحليل مكونات الفضاء المعلوماتي لصفحات الويب، من خلال تناول كائنات الفضاء المعلوماتي التي تستوطنها. ويتم التعامل مع الكلمة، والعبارة، والمحتوى بوصفها أنماطاً مختلفة من الكائنات المعلوماتية Info-Objects، التي تقيم داخل حدود الفضاء المعلوماتي لصفحات الويب، والتي ينبغي علينا حصر أماكن توطنها على العقد المعلوماتية لنسيج الإنترنت الشبكاتي بآليات ذكية، وذلك لسبر المعاني التي تستوطن في المحتوى الرقمي لهذه الصفحات.[٣]

ويمكن معاينة محتوى صفحات الويب المنتشرة على مواقع الإنترنت على شكل مخطط بيانيّ Web Graph، الذي تتألف مادته من العناصر الموجودة في الصفحة، ووفق وصف رسومي أو منطقي، يتحدد فضاؤه بحسب الارتباطات الموجودة بين كائناته المعلوماتية المختلفة.[٤]

وتتوافر أكثر من طريقة يمكن استخدامها في عملية الوصف الرسومي للعقد المعلوماتية المنتشرة على شبكة الإنترنت، أو لوصف الارتباطات التشعبية الموجودة على صفحات الويب، أو لوصف انتشار مضيفات الخدمة المعلوماتية Web Hosts، المنتشرة على الرقعة الجغرافية للفضاء الرقمي العولمي.[٥]

ويتسم مخطط الويب بميزات فريدة لا نكاد نجدها في مخططات أخرى، أهمها التغير الدائم في محتوى صفحات الويب نتيجة للخاصية التفاعلية السائدة في مكوناتها الرقمية.

[3] Peter ,H. ,Alesso, H.P. & C. Smith, (2006), *Thinking On The Web Berners-Lee, Goodel, And Turing*, John Wiley & Sons, Inc., New Jersey, USA.

[4] الرزو، حسن مظفر. تقييم مجموعة منتخبة من مواقع التجارة الالكترونية باستخدام تقنية التنقير المعرفي لمحتويات مواقع الويب، **مجلة علوم إنسانية**، المجلد الثالث، العدد ٢٦، (كانون الثاني، ٢٠٠٦)، الصفحات ٥٦-٧٥.

[5] الرزو، حسن مظفر. جغرافية الفضاء المعلوماتي، **المجلة العربية للعلوم والمعلومات**، العدد الثاني، المجلد١٨، ديسمبر ٢٠٠٣م، الصفحات ١١٠-١٢٣.

فتسهم إضافة الارتباطات التشعبية الجديدة للصفحة Hyperlinks، أو تحديث العقد المعلوماتية المرتبطة بها، أو إزالة ارتباطها مع عقد قائمة، في تغيير معالم مخطط صفحة الويب، الأمر الذي يمنح هيكلة الصفحة سمة متحركة وفاعلة، تجعلها تمر بحالات تغيير دائم.[٦]

وبوضوح، تنعكس آثار هذه الصيرورة الدائمة في محتوى صفحة الويب، وارتباطاتها التشعبية مع صفحات أخرى، على إمكانية وصف مخطط الصفحة، ما لم نحدد بدقة الوقت الذي تمت فيه عملية اقتناص المفردات المعرفية منها. ويمكن أن تدرس عملية التغيير الحاصلة في محتوى الصفحة، من خلال مسح عناصرها عبر حقب زمنية متباعدة؛ لتحديد أنماط التغيير التي سادت مادتها.

وتكمن أهمية دراسة مخططات صفحات الويب، في أنها تمنحنا فرصة جيدة لمعاينة التغيرات الحاصلة في المحتوى الرقمي لها، كما أن النسيج المعقد الذي يربط هذه الصفحات مع مجموعة المنظومات المعرفية، والاقتصادية، والسياسية (التي تقيم الارتباطات التشعّبية جسوراً بين عناصرها) يمنحنا فرصة تحليل فضاء إدارة عناصر المعرفة Knowledge Management بين هذه المنظومات، وتحديد معالم الآليات التي يوظفها الإنسان المعاصر في التعامل مع الإشكاليات المعرفية القائمة.

وفضلاً عن ذلك، تُوفِّر لنا صورة واضحة المعالم عن طبيعة الهيكلة المعلوماتية السائدة على مواقع الإنترنت، ومدى قدرتها على بيان مفردات الخطاب المطروح على عقدها المعلوماتية، وكيفية دعم المستخدم للوصول إلى المواد المعروضة على صفحات الويب، بأقل جهد ممكن، مع ضمان تطابق ما يجول في ذهنه من أهداف، مع الحصيلة المعرفية التي سيوفرها له المحتوى الرقمي المُستوطَن في صفحات الويب.

---

6 Baldi ,P., Frasconi ,P. & P. Smyth, (2003), *Modeling the Internet and the Web*, John Wiley & Sons, England.

أما عملية تحليل عناصر المحتوى، فتبدأ بصياغة قواعد منطقية قادرة على التنقير عن المفردة المعرفية التي نسعى للوصول إليها، مع تحديد العقدة المعلوماتية التي تنتمي إليها، وطبيعة الخطاب الذي وظّفت في مادته، ومقدار تكرارها في صفحات الويب.

ثانياً: الأنموذج الإيماني لمحتويات صفحات الويب

يستخدم مصطلح الأنموذج Model (في دائرة المعالجات المحوسبة) بوصفه إنشاءً تجريدياً يسعى إلى وصف ظاهرة، بواسطة مجموعة من العناصر التي ترتبط فيما بينها، عبر مجموعة من العلاقات، ويحكمها منطق يؤسس دلالة العمليات التي تسود بيئته المعرفية.[٧]

ولتوفير بيئة مناسبة لحوسبة المفاهيم المعرفية، تبرز الحاجة إلى صياغة نسق رياضي/ منطقي، يصف الظاهرة التي نتناولها بالدراسة والتحليل، وبنمط يمكن من خلاله منح أدوات الحوسبة القدرة على معالجتها، وسبر دلالتها.

وعلى هذا الأساس نجد أنفسنا قبالة نسق معلوماتي – معرفي تتألف مادته من مجموعة مدخلات تغذي آلة استدلال معرفي Knowledge Inference Engine، تسودها مجموعة من القواعد المنطقية، التي تتلاءم مع طبيعة المسألة العلمية التي يتناولها الأنموذج. وتساهم البيئة المنطقية (لهذه القواعد) بإنشاء الإطار العام للنسق المفاهيمي Paradigm، الذي يهيمن على عملية سريان جميع العمليات المعرفية السائدة فيها.

وبصورة عامة، يستمد الأنموذج الديني مرتكزات نسقه المفاهيمي من موارد الشريعة الممثلة في: الكتاب، والسُّنة، والإجماع، والقياس. ويوظف أدواتها في تشكيل الإطار العام لتناول جملة من المسائل المطروحة على أرض الواقع.

---

[7] Wikipedia, (2007), *The Free On-line Encyclopedia The Wikipedia Project*, Available At: http://www.wikipedia.com

ويضم الأنموذج الديني مجموعة متنوعة من النماذج الثانوية التي ترتكز إلى مادة موارده، وتوظف آليات تتناسب مع مستوى الخطاب السائدة في كل مورد من موارده. فالأنموذج الحديثي -على سبيل المثال- يستند في تقسيم مدخلاته إلى محورين أساسيين هما: محور الدراية، ومحور الرواية. وتحكم قواعد الجرح والتعديل التي تبناها أئمة هذا الشأن في تدقيق صحة طريق المتن، بينما تستثمر المتابعات والشواهد في تتبع طرق الرواية، وتحديد العلل الكامنة في الروايات السقيمة.

وإذا حاولنا أن نوظف النسق المفاهيمي للأنموذج المحوسب على مسائل العقيدة التي تناولناها في هذه الدراسة، سيتألف أنموذجنا المقترح من مجموعة من العناصر التي تشكّل مادة المسألة الإيمانية، التي يتناولها المسلم المعاصر في خطابه الرقمي المطروح على الإنترنت، وهي ممثلة في خمسة محاور، هي: الإيمان، وعوارض الإيمان، والاتباع، والبدع والمبتدعة، ورجال الإيمان ومناوئيهم.

أما القواعد التي تهيمن على بيئة الأنموذج الإيماني، فتتألف مادتها من: منطوق الخطاب الإلهي ومفهومه، وخطاب النبوة، ومسائل العقيدة التي أرسى مرتكزاتها أئمة علم الكلام وجهابذته.[8]

وبالطريقة نفسها يمكن إنشاء مدخلات جديدة تعالج هذه المسألة، وفق طبيعة المنظور الذي يوظفه الآخر لسبر عقيدتنا وتحليلها، يمكن أن تدرج في بنيته المفاهيمية آلة المنطق التي يوظفها الفكر الاستشراقي في التعامل مع المسألة الإيمانية، فنحصل على أنموذج جديد يعالج هذه المسألة بمدخلات جديدة، وتظهر معه محاور جديدة لمناقشة المسألة.

---

[8] لا يسعى هذا البحث إلى إنشاء الأنموذج الإيماني، وبيان طبيعة القواعد المنطقية التي تسود بيئته المفاهيمية، بل اقتصر العمل فيه على اقتراح أهم عناصره، التي يمكن من خلالها إنشاء مخططات الويب التي توجهت عناية البحث إليها.

ثالثاً: إنشاء خارطة مفاهيمية للأنموذج المقترح

إن الخطاب المطروح على مواقع الإنترنت، يعكس -بوضوح- ماهية المعالجات التي يمارسها المسلم المعاصر لقراءة عناصر المسائل التي ينتجها الواقع الذي نعيشه في وقتنا الراهن.

وبعد أن أصبحت بيئة الإنترنت الوعاء الشامل، الذي يستوعب مختلف أشكال الخطاب المطروح على ساحة المتغير الثقافي، والعلمي، والاقتصادي، تحولت أنظارنا صوب قراءة محتويات هذه الشبكة العملاقة؛ للوقوف على أهم التيارات الفكرية السائدة فيها، وتحليل مكوناتها، بدلاً من النهج التقليدي الذي يتناول بالنقد النصوص المطبوعة على الورق في الصحف، والمجلات، والكتب التي بدأ تأثيرها يتناقص؛ نتيجة لتزايد حجم الفيض المعلوماتي الرقمي على الإنترنت.

وتمرّ أمتنا الإسلامية منذ أكثر من عقد من الزمان، بمرحلة إعادة تشكيل المفاهيم حول مسائل عقدية تتناول مسألة الإيمان وحدوده، والعوارض التي تطرأ عليه، فضلاً عن توجيه عناية غير مسبوقة للدعوة إلى الله تعالى، وموجهة خطابها إلى المسلم وغير المسلم. وفي جميع هذه الحالات، تبرز إشكالية مكونات المنظومة العقدية الإسلامية، فتلقي بظلالها على ساحة المتغير الإسلامي في ساحة صفحات الويب المنتشرة على الإنترنت، بعد أن أضحت بديلاً سهل التناول؛ إذ يتجاوز عقبة النشر، وهيمنة السلطة، وغيرها من العوائق التي تقف عائقاً أمام نشر الخطاب الديني في حدود عالمنا الإسلامي.

لقد ارتكز عملنا في هذا البحث على تتبع كافة أشكال الخطاب الرقمي على الإنترنت، الذي يناقش مفردات موضوعية تصب في بوتقة هذه المسألة؛ لتحديد مسارات المعالجة السائدة هذه الأيام لمكونات جزء محدد من المنظومة العقدية الإسلامية، بعد أن رأينا أن وجود هذه المفردات داخل حدود النص المرقمن، وفي مواقع محددة منه، دليل يمكن الاستئناس به؛ لتحديد معالم الأنموذج الإيماني، ومخططات المفاهيم Concept Maps، التي تطرحها العامة والخاصة على حد سواء؛ لخدمة محتوى هذا الأنموذج المعاصر.

ولتحقيق هذا الغرض اعتمدت آلية ذكية Intelligent Technique وظّفت من خلالها محركات البحث Search Engines (المتوافرة بسخاء على مواقع الإنترنت)؛ للبحث عن المفردات التي تصب في هيكلة مفاهيمية أطلقنا عليها الأنموذج الإيماني، الذي تتمثل مادته في المحتوى الرقمي المُودَع في صفحات الويب، التي تستقر فيها مادة علمية، ومناقشات، وسجالات تدور في فلك الأنموذج المقترح.

وقد صنفت المواقع إلى مجموعة من المستويات الرئيسية والثانوية؛ لضمان استيعاب جميع الصفحات المنتشرة على الإنترنت؛ ولتحديد معالم المعالجات المفاهيمية التي يمارسها المسلم المعاصر على عناصر هذه المسائل، وبمختلف تشعباتها.

وقد شملت المحاور الرئيسة: صفحات الإنترنت، والمواقع الإسلامية، ومواقع الأخبار، والمدوّنات، والمنتديات، والصور. ثم قسّمت المواقع الإسلامية إلى: مواقع إسلامية عامة، ومواقع دعوية، ومواقع تُعنَى بالسُّنة النبوية، ومواقع أئمة العلم الشرعي والدعاة، ومواقع شبكات إسلامية، ومواقع مكتبات إسلامية، ومواقع تُعنى بالقرآن وعلومه، ومواقع تُودع فيها الفتاوى، ومواقع شيعية، ومواقع إذاعات إسلامية، ومواقع مجلات إسلامية، ومواقع تُعنى بجمع الحديث النبوي، ومواقع خُصصت لنصرة النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، ومواقع تُعنى بمسائل الإعجاز العلمي، ومواقع تعالج مسائل المرأة، وأخيراً مواقع لبعض المساجد الإسلامية. وتم استقصاء محتوى جميع هذه المواقع؛ لضمان تغطية جميع تجليات الخطاب الإسلامي، الذي تقع مفرداته ضمن الأنموذج الإيماني المقترح.

أما بالنسبة للمنتديات، فقد شملت عمليات البحث: مواقع المنتديات الإسلامية، ومواقع منتديات عامة، ومواقع اقتصادية، وأخرى نفسية، ومواقع لمنتديات المرأة، ومنتديات الحاسوب، ومنتديات علمية، ومنتديات تعليمية، ومنتديات طبية، ومنتديات متنوعة لا يجمعها قاسم مشترك. ولا يخفى على مستخدمي الإنترنت أن مواقع المنتديات تُعد موطناً مهماً لجميع أشكال السِّجال العقدي والفقهي على هذه الشبكة المترامية الأطراف.

أما محاور البحث عن عناصر المسألة، فقد شملت مجموعة من المحاور التي تم انتقاء مفرداتها بعناية بالغة –انظر جدول(١)– لكي تمنحنا صورة واضحة المعالم عن مستوى الاهتمام السائد في المحتوى الرقمي الإسلامي بمحاور المسألة.

وقد تألفت هذه المحاور من الأطر التالية: الإيمان، وعـــوارض الإيمـــان، ومعـــالم الاتباع، والبِدَع والمبتدعين، ورجال الإيمان ومناوئيهم.

<table dir="rtl">
<tr><th>المحور</th><th colspan="12">تفاصيل المفردات</th></tr>
<tr><td>الإيمان.</td><td colspan="3">الإيمان</td><td colspan="3">الإسلام</td><td colspan="3">التوحيد</td><td colspan="3">العقيدة</td></tr>
<tr><td>عوارض الإيمان.</td><td colspan="2">الشرك</td><td colspan="2">الكفر</td><td colspan="2">الفسق</td><td colspan="2">الفجور</td><td colspan="2">الهوى</td><td colspan="2">الردة</td></tr>
<tr><td>معالم الاتباع.</td><td colspan="4">السُّنة</td><td colspan="4">السَّلف</td><td colspan="4">السَّلفية</td></tr>
<tr><td>البدع والمبتدعين.</td><td colspan="6">البِدْعَة ــ المُحدَثة</td><td colspan="6">مبتدع</td></tr>
<tr><td>رجال الإيمان ومناوئيهم.</td><td>داعية</td><td colspan="2">مؤمن</td><td colspan="2">مسلم</td><td>ضال</td><td colspan="2">فاسق</td><td>مُرتَدّ</td><td colspan="2">مشرك</td><td>كافر</td></tr>
</table>

جدول (١) ــ هيكلة عناصر مخطط صفحات الويب للأنموذج الإيماني على مواقع الإنترنت.

ونظراً للدور الذي تمارسه المفردة بحسب موقعها ضمن مواقع الويب، فقد تمّـــت عملية البحث على مستويين؛ الأول: المواقع التي تضم الكلمة المطلوبة في عنوانها؛ إذ إن ورود الكلمة في عنوان وثيقة صفحة الويب يُعدّ مؤشراً على التصاق محتوى صـــفحة الويب مباشرة بالمفردة ذاتها؛ لأنها محور الخطاب السائد في الصفحة. والمستوى الثاني: المواقع التي تضم الكلمة المطلوبة في متنها، وهذا مؤشر على وجود إشارة لها داخـــل الصفحة، دون أن تكون الكلمة محوراً رئيسياً لمادتها.

أما بالنسبة للمواقع الإسلامية والمنتديات، فقد وجّهنا عنايتنا إلى المواقع التي تضم الكلمة المطلوبة في عنوانها حصراً؛ لكي نكون أكثر قرباً من المواقع ذات الصلة المباشرة بموضوع دراستنا، بدلاً من الضياع في متاهات مسارات الكلمة في خطابات غير مباشرة.

رابعاً: بيانات الأنموذج الإيماني على مواقع الإنترنت ومخططاته

١. بيانات الأنموذج الإيماني على مواقع الإنترنت:

يظهر في الجداول (٢، ٣، ٤) مستوى تكرار المفردات الخاصة بكل محور من محاور الأنموذج الإيماني في كلٍّ من: مواقع الإنترنت، والمواقع الإسلامية، والمنتديات، والمدوّنات، والمواقع الإخبارية، والصور، وذلك خلال عملية البحث التي تمت في الأسبوع الثاني من شهر شباط عام ٢٠٠٧.

ويبدو واضحاً من جدول (٢) أن مفردات محور رجال الإيمان ومناوئيهم، هي الأوفر حظاً بالذِّكر في مواقع الإنترنت، والمواقع الإسلامية، والمدونات، والمنتديات. ويمكن أن يُعزى هذا الأمر إلى وجود اهتمام كبير توليه شريحة واسعة من مستخدمي الإنترنت، في إرساء حدود فاصلة بين المسلم، والمشرك، والكافر، وهي مسائل باتت تؤرق المسلم في البيئة العربية التقليدية، والرقمية على حد سواء.

وتأتي بعدها بالمرتبة، مفردات محور الاتباع، التي تضع فيصلاً بين أهل السُّنة والجماعة، وغيرهم من أهل الأهواء والبدع. ثم تأتي بعدها مفردات مسائل عوارض الإيمان، والابتداع.

إن الفروق الواضحة بين تكرار ورود مفردات المحاور المختلفة، في قطاعي: عنوان الوثيقة، ومتنها، تؤكد أن مناقشة هذه المفردات الإيمانية، لم تعد تقتصر على مناقشة الموضوع بصورة مباشرة، فقد أصبح الخطاب العربي مشحوناً بهذه المفردات في مختلف

أشكال النصوص المطروحة على صفحات الويب، بعد أن تغلغلت مـــادة الأنمـــوذج الإيماني في كثير من مفردات حياة المسلم المعاصر.

وإذا حاولنا قراءة البيانات الموجودة في جدول (٣)، سنجد أن منتديات الـــدعوة هي الأكثر ازدحاماً بصفحات الويب التي تناقش فيها مفردات الأنمـــوذج الإيمـــاني، وكذلك الحال بالنسبة للشبكات الإسلامية، بينما نلاحظ وجود انحسار ملحـــوظ في مواقع فتاوى العلماء بمعالجة هذه المسائل المهمة.

أما بيانات جدول (٤)، فتظهر وجود اهتمام كبير بمفردات الأنموذج الإيمـــاني، وبنسبة تقل عن المواقع الإسلامية، لكنها تُسفِر –في الوقت نفسه– عن تـــسلل هـــذه المفردات إلى المنتديات العربية الثقافية، والنفسية، والاقتصادية، والعلمية، والتعليمية.

ويتضح لنا مما سبق، أن مفردات الأنموذج الإيماني قد انتشرت بكثافة كبيرة على مختلف أشكال صفحات الويب العربية، سواء أكانت صبغة المواقع إسلامية صرفة، أم مواقع عامة، أم حتى في مواقع الحاسوب. وهذه البيانات تؤكد على بروز وعي جديد بمسألة الإيمان، وعوارضه، ومسائل أخرى بات المتغير الثقافي والسياسي يطرحها بقوة على المواطن المسلم في جميع بقاع الأرض.

بيد أننا نؤكد على حقيقة وجود هوّة شاسعة بين الإكثار من ذكر مفـــردة مـــن المفردات الإيمانية، وإدراك دلالاتها ضمن الأنموذج الإيماني السليم؛ إذ لا شائبة تكـــدّر صفو الإيمان، ولا هوى مُتّبع يحيل عمل المسلم إلى هباء منثور. كما أنها تؤكـــد –في الوقت نفسه– على ضرورة نهوض علماء الأمة ودعاتها بدور فاعل، يـــدعم الرغبـــة الصادقة لدى عامة المسلمين، فيوجه حوارهم باتجاه فيه صلاحهم، ودرء غائلة الفرقة والخلاف بينهم.

جدول(٢) ت(بحسب الموقع).

المحور	في عنوان الوثيقة						في متن الوثيقة					
	الإنترنت	مواقع إسلامية	الأخبار	المدونات	المنتديات	الصور	الإنترنت	مواقع إسلامية	الأخبار	المدونات	المنتديات	الصور
الإيمان.	2,093,543	203,453	3,638	239,886	100,740	2,876	9,006,563	1,032,343	17,203	405,354	397,837	2,562
عوارض الإيمان.	522,981	67,492	1,013	40,513	26,107	208	4,415,954	294,396	12,377	250,470	139,587	212
الإتباع.	658,966	71,350	1,727	144,894	23,546	7,417	8,757,871	645,006	28,601	665,543	238,242	7,417
البدع والمبتدعين.	102,158	13,249	103	5,685	3,241	121	882,366	122,794	1,300	288,388	31,461	121
رجال الإيمان ومناوئيهم.	3,714,289	417,601	16,603	495,095	161,357	2,246	17,589,135	1,609,379	51,544	1,459,499	601,951	2,204

جدول (٣) تلفة.

الكلمة	عام	دعوة	سنة	شيخ	شبكة إسلامية	مكتبة إسلامية	قرآن	فتاوى	شيعة	إذاعة	مجلة إسلامية	حديث	نصرة النبي	إعجاز علمي	المرأة	مسجد
الإيمان.	23,131	17,829	14,710	13,070	6,398	2,269	1,745	407	2,530	1,545	5,950	3,112	572	676	158	11,753
عوارض الإيمان.	7,763	8,055	5,276	2,700	2,492	3,044	1,101	353	832	611	4,504	880	519	158	88	297
الاتباع.	7,887	7,374	2,140	2,976	2,132	1,220	817	360	378	389	1,193	976	149	105	119	135
البدع والمبتدعين.	919	1,016	277	300	324	309	258	85	77	37	413	110	25	12	5	39
رجال الإيمان ومناوئيهم.	32,430	35,361	4,863	6,046	13,500	7,666	3,015	1,819	1,865	1,697	2,725	5,464	1,639	743	437	693

جدول(٤) تلفة.

الكلمة	إسلامي	عام	اقتصادي	نفسي	المرأة	ثقافي	حاسوب	علمي	تعليمي	طب	أخرى
الإيمان.	22,669	8,329	1,435	269	2,829	2,167	444	859	438	105	480
عوارض الإيمان.	2,294	1,297	77	160	309	64	46	41	21	4	84
الاتباع.	1,948	1,350	110	50	358	108	39	22	13	5	39
البدع والمبتدعين.	305	211	12	8	11	29	15	0	2	1	12
رجال الإيمان ومناوئيهم.	6,769	5,829	350	174	62	227	116	72	52	7	214

٢. مخططات الأنموذج الإيماني على مواقع الإنترنت:

لصياغة مخططات الويب، المناظرة لكل محور من محاور الأنموذج الإيماني، السائد على مواقع الإنترنت عام ٢٠٠٧م، تمَّ جمع المفردات التي تقع ضمن كل فقرة من فقرات كل محور، والتي تؤشر على تصاريف المفردة الواردة في حدود الخطاب المطروح (مثل: مسلم، مسلمون، مسلمين).

وقد أُعدّت ثلاثة أصناف من المخططات، بحيث يُظهر الصنف الأول انتشار مفردات المحور على الأبواب الرئيسة لمواقع الإنترنت، ويظهر الصنف الثاني توزيع المفردات في المواقع الإسلامية، بينما يظهر نمط انتشار المفردات على مواقع المنتديات العربية في الصنف الثالث من هذه المخططات.

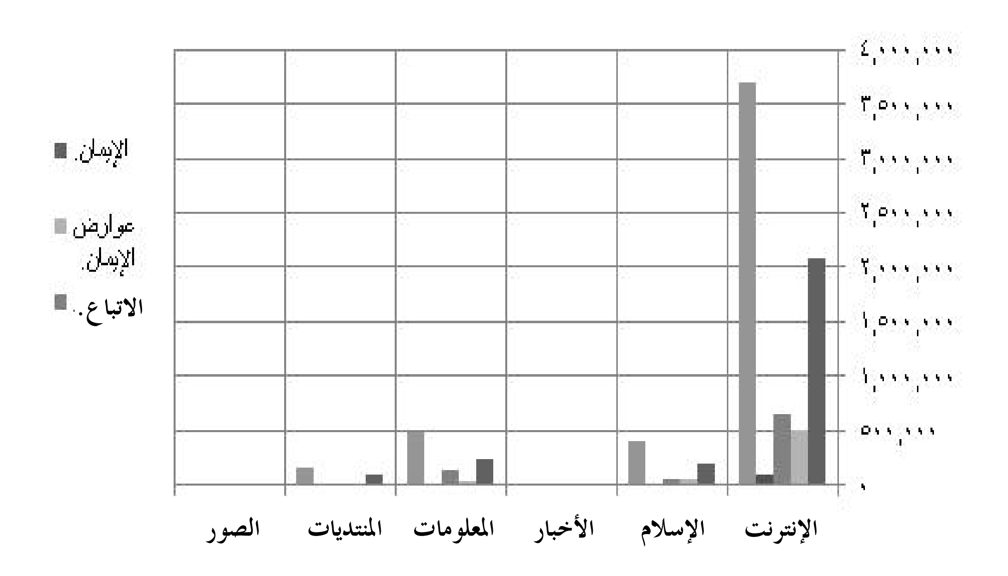
وارتكزت عملية إعداد المخططات على توظيف نمط المخططات العمودية Bar Chart؛ لوصف أنماط توزيع مفردات الأنموذج الإيماني على صفحات الويب. وتتألف الأعمدة (لكل شكل من هذه الأشكال) من المتغيرات التي يسعى المخطط إلى وصفها. ويمثل كل رأس من رؤوس الأعمدة، المتغير الذي يناظره. أما القيم العددية المناظرة، فتمثل عدد تكرار ورود المفردة داخل صفحات الويب، التي نوقشت فيها مفردات محاور الأنموذج الإيماني المقترح.

وتظهر في الأشكال (١، ٢) مخططات صفحات الويب لمواقع الإنترنت، التي أودعت فيها مفردات مختلف محاور الأنموذج الإيماني، في عناوين الوثائق، ومتونها. ويُظهر هذان المخططان مستوى الاهتمام لدى مستخدمي الإنترنت في الوطن العربي بمسائل هذا الأنموذج.

ويظهر أن مواقع الإنترنت العامة، احتوت على ٧٠٩١٩٣٧ صفحة ويب، ضمت في عناوينها مفردات الأنموذج الإيماني، بينما توجد ٤٠٦٥١٨٩ صفحة ويب ضمت هذه المفردات في متونها.

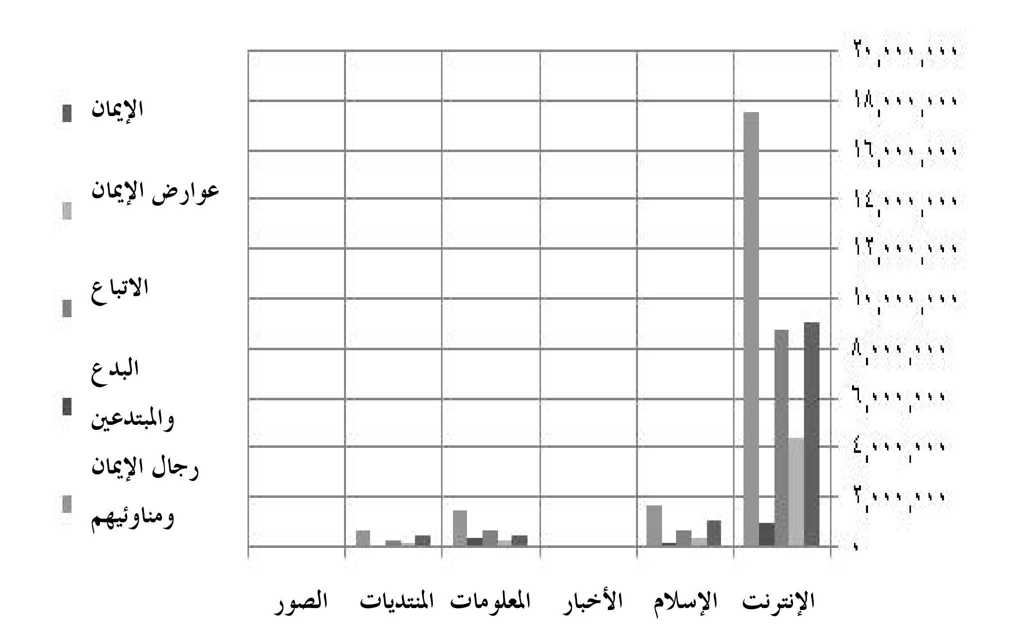
أما المواقع الإسلامية، فقد احتوت على٧٧٣١٤٥ صفحة ويب، ضمت في عناوينها مفردات الأنموذج الإيماني، بينما توجد ٣٧٠٣٩١٨ صفحة ويب، ضمت هذه المفردات في متونها. ومما لاشك فيه أن هذه الفئة من مواقع الإنترنت هي الأوفر حظاً في تناول هذه المسألة، بحكم هويتها واهتمامات روادها.

أما الإحالات الواردة في المدونات فبلغت ٩٢٦٠٧٣ صفحة ويب، ضمت في عناوينها مفردات الأنموذج الإيماني، بينما توجد ٣٠٦٩٢٥٤ صفحة ويب، ضمت هذه المفردات في متونها. ويأتي بعد ذلك دور مواقع المنتديات التي نجد فيها أن٣١٤٩٩١ صفحة ويب، ضمت في عناوينها مفردات الأنموذج الإيماني، بينما توجد ١٤٠٩٠٧٨ صفحة ويب، ضمت هذه المفردات في متونها. وبصورة عامة فإن المحتوى الرقمي المطروح في هذه المنتديات، لا يزيد عن كونه مجموعة تعليقات ترد هنا أو هناك أثناء المناقشات العامة، التي يطرح خلالها رواد المنتديات مسائل ذات صلة بمفردات الأنموذج الإيماني.



شكل (١) ــ مخطط صفحات الويب

بحسب ورود كلمات المحاور في عناوين الوثائق المنتشرة على مواقع الإنترنت المختلفة.



شكل (٢) ــ مخطط صفحات الويب

بحسب ورود كلمات المحاور في متن الوثائق المنتشرة على مواقع الإنترنت المختلفة.

أما إذا حاولنا تحليل تفاصيل مخطط صفحات الويب في المواقع الإسلامية (انظر شكل ٣) فستظهر أمامنا تفاصيل جديدة ذات صلة بهوية الموقع الإسلامي وثقافة رواده.

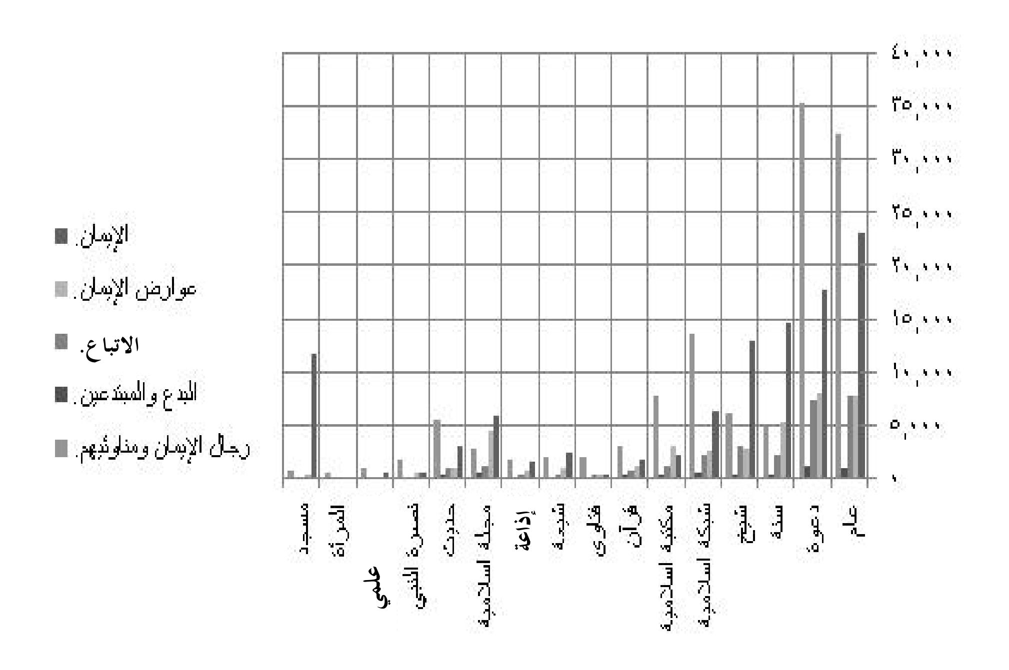
ويبدو واضحاً أن مساحة انتشار استخدام المفردات الإيمانية قد توسعت، مقارنة مع الشكلين (١-٢)، وظهرت هوية المواقع الإسلامية التي تتناول مفردات الأنموذج الإيماني بمواقعها المنتشرة على الإنترنت.

فعلى سبيل المثال، إذا أردنا متابعة مفردات عوارض الإيمان، سنجد أن مواقع الدعوة تتصدر بقية المواقع الإسلامية (٨٠٥٥ صفحة ويب، ضمت في عناوينها مفردات هذا المحور الإيماني)، ثم تأتي بعدها المواقع الإسلامية العامة (٧٧٦٣ صفحة ويب، ضمت في عناوينها مفردات هذا المحور الإيماني)، بينما تميزت مواقع المرأة بأنها

الأقل اهتماماً بهذه المسألة (١٦٨ صفحة ويب، ضمت في عناوينها مفردات الأنموذج الإيماني).

وبالطريقة نفسها، يظهر أن محور البِدْعة يحتل مكانة متميزة في مواقع الدعوة (١٠١٦ صفحة ويب، ضمت في عناوينها مفردات هذا المحور الإيماني) وتأتي بعدها المواقع الإسلامية العامة (٩١٩ صفحة ويب، ضمت في عناوينها مفردات الأنموذج الإيماني).

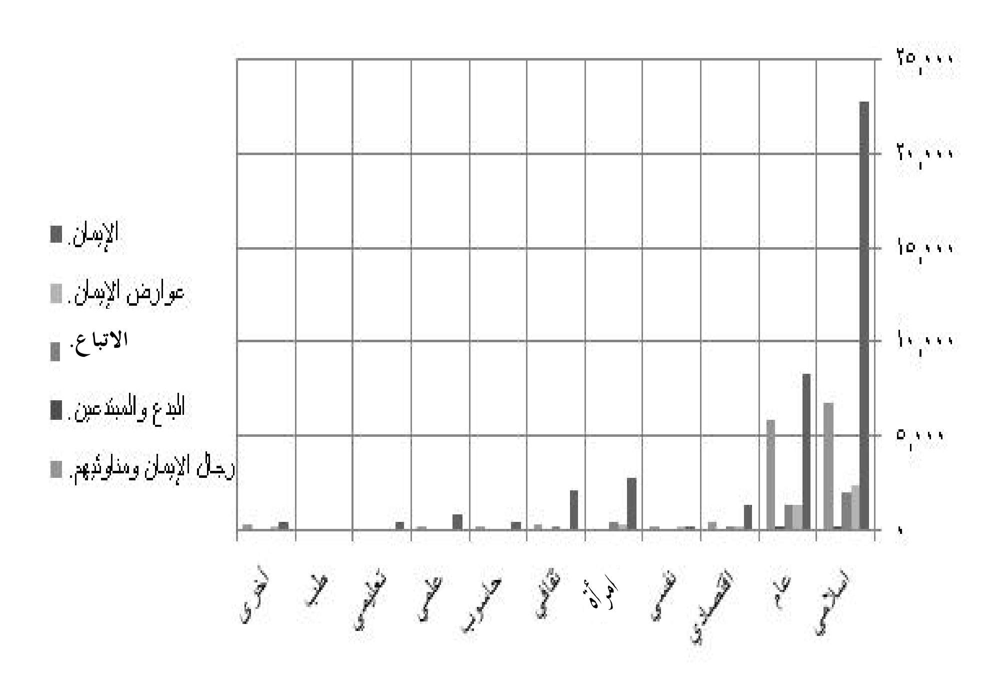
كذلك يمكن تمييز أكثر محاور الأنموذج الإيماني، التي تستأثر باهتمام المسلم المعاصر على الإنترنت؛ إذ يظهر أن محور رجال الإيمان ومناوئيهم، وهو الأكثر ثراء على صفحات الإنترنت الإسلامية، وهو أمر فرضته مسائل كثيرة تعصف بوطننا العربي، منها احتلال العراق، وانتشار التيارات الإسلامية المتنوعة، وأمور أخرى لا يتسع المقام لذكرها.



شكل (٣) ــ مخطط صفحات ويب المواقع الإسلامية

التي تناقش مفردات محاور الأنموذج الإيماني.

وفي الوقت نفسه، يبدو جلياً أن امتداد ساحة النقاش الإيماني قد ارتبطت بمسائل عامة، ومسائل الدعوة، والسُّنة بوصفها مورداً للإيمان، والشبكات الإسلامية التي سخرت كل ما لديها للنهوض بأعباء الدعوة إلى الإيمان. بينما نجد انحساراً في توظيف النص القرآني، والفتاوى، والمجلات الإسلامية المنتشرة على الإنترنت، في مناقشة هذه المفردات في نصوصها المودعة على صفحات الويب، والمنتشرة بكثافة في الفضاء المعلوماتي للإنترنيت.

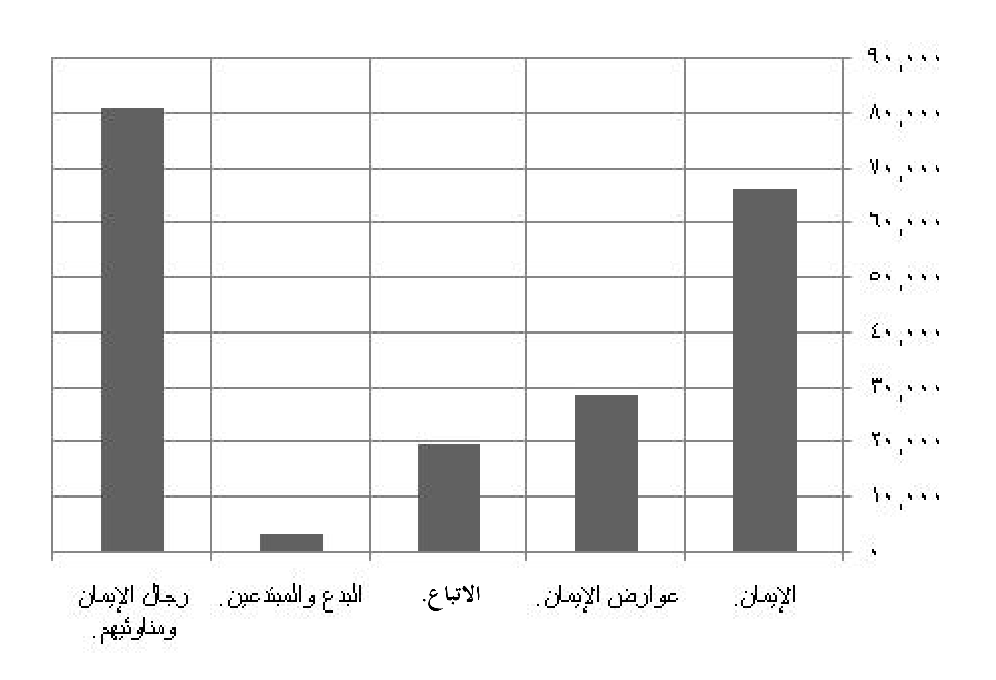


شكل (٤) ــ مخطط صفحات ويب المنتديات العربية

التي تناقش مفردات محاور الأنموذج الإيماني.

أما مخطط صفحات الويب الخاصة بالمنتديات العربية (انظر شكل ٤)، فيظهر لنا حقائق جديدة تؤكد أنّ مفردات المتغير الإيماني قد سَرَت داخل حدود هذه المنتديات، بيد أن المنتديات الإسلامية (بحكم هويتها) لا تزال تتبوأ المرتبة الأولى، ثم تأتي بعدها المنتديات العامة، التي تطرح مفردات هذه المسائل وتشعباتها في مختلف أنماط النقاشات، بينما لم تخلُ بقية المنتديات -حتى العلمية الصرفة والتعليمية- منها.

وإذا أردنا أن نحدد نمط مناقشة مسائل محور رجال الإيمان ومناوئيهم -على سبيل المثال لا الحصر- ضمن مواقع المنتديات العربية، سنجد أن المنتديات الإسلامية ضمت ٦٧٦٨ صفحة ويب حول مفردات هذه المسألة، وكذلك استأثرت المواقع العربية العامة بحصة جيدة في مناقشة هذه المسائل؛ إذ ضمت ٥٨٢٩ صفحة ويب. أما مواقع المنتديات الثقافية، فلم تضم أكثر من ٢٢٧ صفحة ويب تناقش مسائل هذا المحور. وبالطريقة نفسها، يمكن تحليل بقية مكونات هذا الشكل؛ إذ يمكننا متابعة انتشار مفردات المحاور المختلفة على مواقع المنتديات العربية المختلفة.



شكل (٥) ــ مخطط صفحات ويب خطاب أئمة الأمة وعلمائها

حول محاور الأنموذج الإيماني على مواقع الإنترنت العربية.

وبعد أن أكملت الدراسة رحلتها مع الأصناف الثلاثة لمخططات مواقع الويب، حاولت توسيع دائرة تحليل دلالة البيانات الموجودة بين أيدينا، فعمدت إلى إنشاء مخطط لصفحات الويب التي تضم خطاب الفئة المثقفة، وعلماء الأمة الإسلامية حول

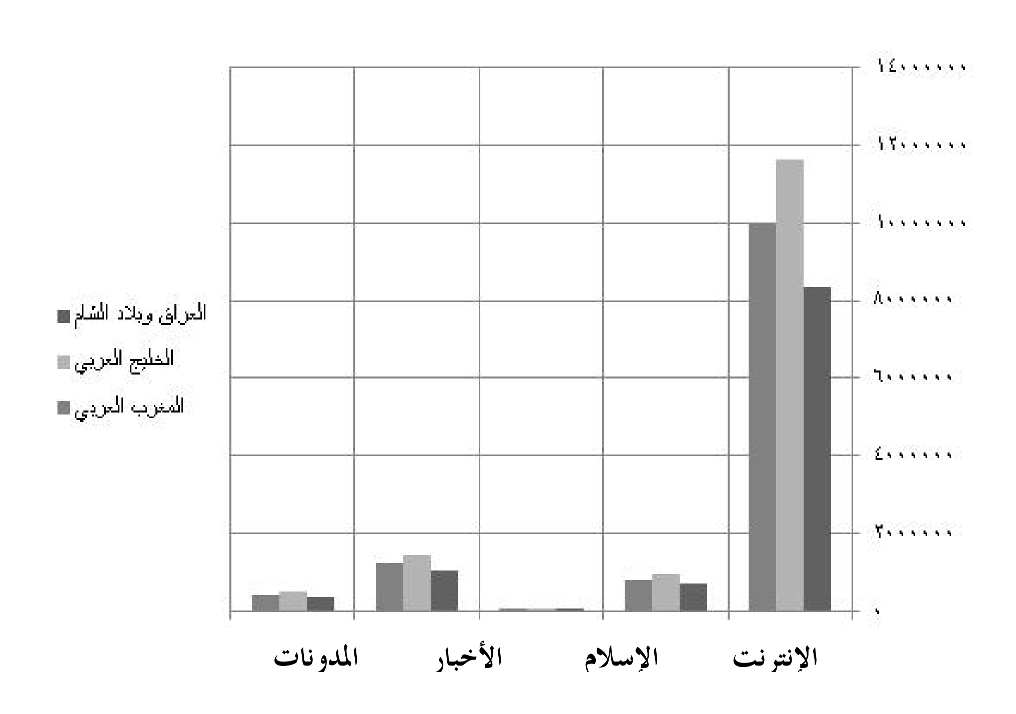
المسائل ذات الصلة بمحاور الأنموذج الإيماني (انظر شكل ٥). وقد ضمت هذه المواقع كلاً من مواقع: الشيوخ، والفتاوى، والشبكات الإسلامية المتخصصة.

ويظهر أن مساحة الاهتمام قد توسعت بوضوح من حيث عدد تكرار المفردات الإيمانية لمحاور الأنموذج المختلفة، مما يؤشر على وجود اختلاف جوهري في حجم المعالجة التي يتبناها أفراد هذه الطبقة العالمة، مقارنة مع عموم المجتمع الإسلامي (للمقارنة انظر الأشكال ١، ٢، ٣، ٤).

ويبدو جلياً أن اهتمام هذه الطبقة قد انصب –حسب الأولويات التي أظهرها مخطط الويب– على مسائل الإيمان (١٣٠٧٠ صفحة ويب، ضمت في عناوينها مفردات هذا المحور الإيماني)، ثم رجال الإيمان ومناوئيهم (٦٠٤٦ صفحة ويب، ضمت في عناوينها مفردات هذا المحور الإيماني)، ثم مسائل الاتباع (٢٩٧٦ صفحة ويب، ضمت في عناوينها مفردات هذا المحور الإيماني)، فعوارض الإيمان (٢٧٠٠ صفحة ويب، ضمت في عناوينها مفردات هذا المحور الإيماني). بينما تضاءل الاهتمام بمناقشة مسائل البدع (٣٠٠ صفحة ويب، ضمت في عناوينها مفردات هذا المحور الإيماني)، التي لم تعد تأثيراتها حاسمة كما هو الحال عليه مع مفردات المسائل الأخرى، التي بدأت تعصف بالأنموذج الإيماني للمسلم المعاصر في هذه الأيام.

من جهة أخرى حاولت الدراسة تتبع جغرافية طرح الخطاب الإيماني، فوجَّهت عنايتها لتحديد هوية البلدان العربية، ومستوى توظيف مفردات محاور الأنموذج الإيماني في كل منها، (انظر الشكل ٦). ويُظهر المخطط، أن الفيض المعلوماتي الصادر عن مضيفات خدمة الإنترنت في دول الخليج العربي، هو الأكثر غزارة (حوالي ١٢,٠٠٠,٠٠٠ صفحة ويب، ضمت مفردات محاور الأنموذج الإيماني)، مما يؤشر على الاهتمام الكبير الذي توليه بلدان هذه المنطقة بهذه المسائل، تأتي بعدها دول

المغرب العربي (حوالي ١٠,٠٠٠,٠٠٠ صفحة ويب، ضمت مفردات محاور الأنموذج الإيماني)، في حين تأتي العراق وبلاد الشام في المرتبة الأخيرة بالنسبة لحجم الاهتمام بتوظيف هذه المفردات في خطابها الإسلامي المطروح على الإنترنت (حوالي ٨,٠٠٠,٠٠٠ صفحة ويب، ضمت مفردات محاور الأنموذج الإيماني).



شكل (٦) ـ مخطط صفحات الويب
التي تناقش الأنموذج الإيماني في مناطق الدول العربية.

بالمقابل، يظهر وجود تكافؤ في حجم المواقع الإسلامية في مناقشة مفردات المحاور الخمسة، بينما تتفوق مدونات المغرب العربي على بقية المواقع الإسلامية في المناطق الأخرى، في معالجة مفردات هذه المسائل وتفريعاتها(حوالي ٢٠٠٠,٠٠٠ صفحة ويب، ضمت مفردات محاور الأنموذج الإيماني).

الخاتمة:

لقد تحولت حصيلتنا المعرفية الإسلامية، من دائرة المدوّن على مادة الورق إلى البيئة الرقمية –الشبكاتية، التي استوطنت بيئة الإنترنت، ففرضت على المسلم المعاصر ممارسة جملة من المعالجات المفاهيمية المبتكرة على النصوص الرقمية لمواردنا.

وقد استجاب المسلم المعاصر لدعوة عصر الرقمنة والإنترنت، فبدأ بخطوات متسارعة لتحويل نصوصه الى نصوص رقمية، وهَرَع إلى طرح حجم كبير من خطابه الإسلامي على مواقع الشبكة العنكبوتية World-Wide-Web للإنترنيت.

إن البيئة المفتوحة التي تتميز بها شبكة الإنترنت، منحت للكثيرين فرصة سهلة لمناقشة هذه المسائل العويصة، دون أن يمتلك بعضهم أدوات معرفية كافية، تؤهله لممارسة هذه الأنشطة على صفحات الويب المنتشرة على مواقع الإنترنت المختلفة، فتراكمت المادة الرقمية المطروحة في هذا الميدان الحيوي والخطير.

لقد أظهرت المخططات المفاهيمية للآراء ذات الصلة بالمنظومة العقدية الإسلامية، وجود أكثر من فرصة خصبة لتتبع مسارات الخطاب الإسلامي على الإنترنت، وتحليله، والوقوف على الفجوات المعرفية السائدة بين مفرداته. كما أن تحليل هذه المخططات خلال فترة زمنية محددة، سيوفر معلومات مهمة تسهم بدعم القيادات الإسلامية في تحديد إطار الخطاب الدعوي المطلوب طرحه على ساحة المتغير الإسلامي؛ لإزالة الإشكاليات، وانتشال الأمة من المآزق المعرفية التي قد يمر بها بعض أفرادها، والسعي نحو توجيه خطابهم الى ما فيه نفع للأمة.

وبصرف النظر عن النتائج التي تم التوصل إليها خلال هذا البحث، فإن الأمر المقلق في وقتنا الراهن، هو سيادة نهج التكفير والتبديع والتفسيق (أي نسبة الفرق، أو العلماء، أو الأفراد، بعضهم بعضاً إلى الكفر، أو البدعة، أو الفسق) على كثير من صفحات الويب المنتشرة على الإنترنت. وتُعدّ هذه النزعات، من النتائج السلبية الكثيرة التي تترتب على ضيق الأفق، وقلة الوعي، والتقليد، والتعصب، وتناسي أدب

الاختلاف، وروح العلم والتعليم والموضوعية، وأدب الحوار والجدال بالتي هي أحسن، والغفلة عن آداب الدعوة وأصولها.[٩]

ولعل من أهم أسباب الإسراف في تعاطي ظاهرة التكفير بين المسلمين، تلك الغفلة الشديدة عن لُغة الشّرع، ومناهج التعامل مع المصطلحات، والألفاظ الشرعية، وفهمها في سياقاتها؛ إذ إن ألفاظ الإيمان، والكفر، والنفاق، ونحوها، ألفاظ شرعية هامة تقوم عليها الكثير من الأفكار والأحكام، ولا ينبغي أن يستخدمها العامة في خطابهم اليومي، لما له من أثر في بثِّ الفرقة بين أبناء الأمة الإسلامية.

[9] العلواني. **ابن تيمية وإسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص١٣.

الجيل الجديد من المثقفين الإسلاميين وهاجس التجديد الديني

زكي الميلاد*

تطور الفكر التجديدي بين جيلين:

إلى أواخر سبعينات القرن العشرين، والفكر الإسلامي -في وجهته العامة- يظهر تخوفاً وريبة في موقفه تجاه مفهوم التجديد وعلاقة الفكر الإسلامي بهذا المفهوم. ويصور هذا الموقف بوضوح كبير الدكتور أحمد كمال أبو المجد الذي نشر مقالة في أغسطس ١٩٧٧م، بعنوان: (التجديد في الإسلام)، شرح فيها طبيعة الموقف الذي يواجه به من ينادي بالتجديد في الفكر الإسلامي، وهذا ما افتتح به مقالته بقوله: "لا يكاد صوت يرتفع اليوم منادياً بالتجديد في الفكر الإسلامي، شاكياً من الجمود والانغلاق، مناقشاً في ذلك أقوال العلماء من السلف أو من المعاصرين، أو داعياً إلى مراعاة ظروف الزمان والمكان، حتى تتناوشه من كل جانب صيحات المحذرين والمنذرين، يذكرون بالمزالق والمخاوف والمحاذير، ويؤكدون أن الدعوة إلى التجديد مدخل لإسقاط الالتزام بالشريعة، وباب شر ينفذ منه الحريصون على تمييع حقيقة الإسلام، وإذابة جوهره في جوهر حضارات وثقافات مناقضة لأصوله، معارضة لمبادئه. ويتجاوز بعض هؤلاء حدود هذا التذكير، مطالبين بالكف عن نقد أوضاع المسلمين في وقت يحتاج فيه الإسلام إلى مدافعين عنه في وجه موجات الإلحاد والشك والمذاهب الوافدة، أكثر من حاجته إلى الناقدين، الذين يأخذهم الحماس أحياناً فيشتدون في النقد، ويحتدون شدة وحدة، يستفيد بهما خصوم الإسلام، الحريصون على توهين سلطانه على النفوس، وصرف الناس عن مبادئه."[1]

---

* مفكر وكاتب سعودي، رئيس تحرير مجلة الكلمة almilad@almilad.org

[1] أبو المجد، أحمد كمال. **حوار لا مواجهة**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨م، ص٤٣.

وبخلاف هذا الموقف، يرى الدكتور أبو المجد ضرورة المواجهة الصريحة مع عناصر الجمود في الفكر الإسلامي، وفي تقديره أن خطر الجمود والعقم هو الخطر الأكبر، الذي ينبغي التنبه إليه، وتحريك المسلمين وعلمائهم إلى خوض معركة التجديد وتحمل تبعاتها.

هذه الصورة التحذيرية التي شرحها أبو المجد، هي بعض ما يفسر ندرة الكتابات الإسلامية المعاصرة ومحدوديتها خلال تلك الفترة حول تجديد الفكر الإسلامي، القضية التي كانت تحوم حولها المخاوف والمحاذير والالتباسات، إلى جانب ما أحاط بها من ضبابية وغموض على المستويين المعرفي والمنهجي.

ومع ثمانينات القرن العشرين تغير هذا الواقع، وتغيرت معه صورة العلاقة بين الفكر الإسلامي ومفهوم التجديد. وذلك بعد ما شهد الواقع الإسلامي تطورات وتحولات وصفتها الأدبيات الإسلامية بالصحوة واليقظة؛ إذ ساهمت في تغيير رؤية الفكر الإسلامي لذاته، وتشكلت لديه رؤية جديدة إلى العالم، وإلى الواقع من حوله، مغايرة لتلك الرؤية التي كان عليها من قبل، و لم يعد مسكوناً بذهنية الخوف على الهوية، أو جامداً أمام مقولة الغزو الفكري، أو محاصراً لكونه في موقف الدفاع عن الذات.

فقد شهد الفكر الإسلامي في هذه الحقبة، وفي النصف الثاني منها تحديداً، انبعاثاً قوياً لفكرة التجديد، وتراجعت في المقابل وانكمشت، ولكن ليس بصورة نهائية، تلك المخاوف والمحاذير التي كانت نشطة وفاعلة في السابق، لكنها هذه المرة لم تصمد فحسب، بل لم يعد لها ذلك التذكر والاعتبار السابق.

ومع هذه الحقبة وجد الفكر الإسلامي نفسه، ولأول مرة منذ زمن طويل، أمام فرصة حيوية لأن يجرب ويختبر ما لديه من أفكار وتصورات وأطروحات، وأنه بات قريباً من الواقع ومكوناته وتعقيداته. وقد مكّن هذا الوضع من الكشف عن مناطق الفراغ التي كانت تتسع مع مرور الوقت في بنية الفكر الإسلامي، وعن مضاعفات الانقطاع الذي كان عليه الفكر الإسلامي، والفقه الإسلامي، عن واقع الحياة

المعاصرة، وبالتالي الحاجة الملحة لبلورة الأفكار والتصورات والاجتهادات الإسلامية التي تواكب الواقع، وتستجيب له بصورة عملية وتطبيقية. وفي هذا الوضع أيضاً، أخذ الفكر الإسلامي يتعرض وباستمرار، لمساءلات الاتجاهات الفكرية والسياسية المغايرة، وإلى نقدهم وحتى إحراجاتهم المقصودة.

هذه الأرضيات والتغيرات والمساءلات، ساهمت في بلورة فكرة التجديد داخل الفكر الإسلامي وانبعاثها، والتي تجلت بصورة أوضح، وبشكل كبير، مع عقد التسعينات، العقد الذي ظهرت فيه أوسع الكتابات والاشتغالات حول فكرة التجديد الإسلامي، وسجل فيه الفكر الإسلامي تراكماً هو الأكبر من نوعه في هذا المجال.

وهذا ما نلحظه حين نرى الندوات والمؤتمرات والحلقات التي عالجت موضوع التجديد في الفكر الإسلامي ومساءلة وقضاياه، قد جاءت خلال هذه الفترة، ما بعد النصف الثاني من الثمانينات، وتواصلت مع تسعينات القرن الماضي، ومن هذه الندوات، ندوة: (تجديد الفكر الإسلامي) التي عقدت بالمغرب عام ١٩٨٧م، وندوة: (تجديد الفكر الإسلامي) التي عقدت في مالطا عام ١٩٨٩م، وندوة: (التنمية في إطار تجديد الفكر الإسلامي) التي عقد بالكويت عام ١٩٩٦م، وغيرها.

وهذا ما نلحظه كذلك في اهتمام المجلات والدوريات الفكرية، التي خصصت ملفات موسعة ولأكثر من عدد حول التجديد الإسلامي، كمجلة (الاجتهاد) الصادرة في لبنان، التي خصصت ثلاثة أعداد متتالية، وعلى مدار سنة كاملة حول هذا الموضوع عام ١٩٩٠م، وهكذا مجلة (قضايا إسلامية) الصادرة في إيران باللغة العربية؛ إذ خصصت عددين متتالين حول هذا الموضوع عام ١٩٩٦م، يضاف إلى ذلك صدور مجلة حملت عنوان (التجديد)، وهي المجلة الصادرة في ماليزيا باللغة العربية عام ١٩٩٧م، عن الجامعة الإسلامية العالمية.

ويتأكد هذا الانطباع على مستوى النشر والتأليف، فخلال تلك الفترة صدرت ونشرت أكبر مجموعة من المؤلفات التي تطرقت لموضوع التجديد في الفكر الإسلامي، وبالشكل الذي يكون من الممكن أن نؤرخ لها بوصفها حدثاً ثقافياً في تطور علاقة

الفكر الإسلامي بفكرة التجديد، فمنذ كتاب: (تجديد الفكر الإسلامي عند محمد عبده ومدرسته) للدكتور محمد عمارة، الصادر عام ١٩٨٠م، ضمن سلسلة كتاب الهلال، تلاحقت المؤلفات، وما زالت تتواصل في صدورها دون توقف أو انقطاع، وهذا ما لم يحدث من قبل بهذه الصورة، في تطور علاقة الفكر الإسلامي بفكرة التجديد.

لهذا فنحن أمام تطور جديد في علاقة الفكر الإسلامي بفكرة التجديد، هذا التطور الذي غدا بحاجة إلى فحص وتحليل لمعرفة طبيعة سياقاته وأرضياته ومساراته.

مستجدات الواقع وتأثيرها في جهود التجديد:

لعل من الممكن القول: إن هذا التطور في علاقة الفكر الإسلامي بفكرة التجديد، له علاقة بتبلور جيل جديد من المثقفين والمفكرين الإسلاميين، وهو الجيل الذي ارتبط بالحالة الإسلامية ما بين حقبتي السبعينات والثمانينات من القرن الماضي، وركز نفسه خلال هذه الفترة، كسباً وعطاءً في المجالات الفكرية والثقافية، وبدأ عطاؤه الفكري والثقافي بالتبلور، والنضج، والظهور مع حقبة التسعينات، وأخذ في التواصل والتراكم مع بداية القرن الحادي والعشرين، وما زال يشق طريقه، ويحافظ على حضوره.

ويعد ظهور هذا الجيل وانبعاثه، من أبرز ملامح التغير والتطور في مسارات الفكر الإسلامي المعاصر ومسلكياته، فقد استطاع هذا الجيل أن يظهر نشاطاً وحيوية، وينهض ببعض الأعمال والمشروعات الفكرية والثقافية، التي عرف نفسه من خلالها، وكشف عن مواهبه وقدراته عن طريقها، وعبّر فيها عن أفكاره وتصوراته، وعن طموحاته وتطلعاته.

وقد بات هذا الجيل يعبر اليوم، عن نسق ثقافي له بنيته وملامحه ومكوناته، التي يتميز وينفرد بها، ويكشف عن هذا النسق مجموع الأعمال والكتابات الفكرية والثقافية، التي أنجزها من ينتمون إلى هذا الجيل، والتي لفتت الانتباه إليها وإليه.

إن هذا النسق الثقافي على أهميته وقيمته، لا يقدم في الدراسات والكتابات التي تعنى بمجالات الفكر الإسلامي، وعند الباحثين والمؤرخين في هذه المجالات، بوصفه نسقاً ثقافياً معبراً عن قدر من التماسك والانتظام، بحيث يعرف ويدرس على هذا الأساس، وما زلنا نفتقد الكتابات والدراسات التي تحاول التعرف على هذا النسق الثقافي واكتشافه، وتتناوله بالدراسة والتحليل؛ لمعرفة طبيعته وملامحه ومكوناته.

ولعل من أبرز الملاح الفكرية التي ميزت هذا الجيل، ميله الواضح لترعة التجديد في الفكر الإسلامي، هذه الترعة التي بقي وما زال مسكوناً بها، وذلك لقربه وتناغمه مع الاتجاهات الحديثة والمعاصرة في الفكر الإسلامي، التي تبرز حيوية الإسلام وقدرته على مواكبة العصر، والاستجابة لحاجات المجتمع المعاصر ومقتضياته، وتأكيد المنحى والمسلك الحضاري، وتبني نهج التواصل والانفتاح والتنوير، والتخلي عن التشبث بالماضي، والانغلاق على التراث، والانقطاع عن المعارف الإنسانية الحديثة.

هذه الملامح والأبعاد والمكونات، هي التي حاول مثقفو هذا الجيل، ومفكروه تلمسها، والدعوة إليها في سياق حديثهم عن تجديد الفكر الإسلامي.

وهذا ما وجدته بنفسي عند هذا الجيل، الذي كنت وما أزال في تواصل معه، وعلى احتكاك به، وكوني أنتمي إليه. وهو الجيل الذي تفتح وعيه على أساس العلاقة بين الإسلام والعصر، وشكلت له هذه القضية بعداً أساسياً في تكويناته ومسالكه الفكرية والثقافية.

وهذا ما أتذكره أيضاً، حين أرجع إلى تجربتي الفكرية، فقد كنت أميل بطبعي النفسي والفكري إلى التناغم والتواصل مع المنحى الحضاري والمعاصر في الكتابات الإسلامية التي شعرت بالانتماء إليها، والانتظام في خطاها. وفي هذا الإطار تولدت بواعث وخلفيات العمل على تأليف كتاب: (الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد) الذي أصدرته في بيروت عام ١٩٩٤م.[٢]

---

[2] الميلاد، زكي. **الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد**، ط١، دار الصفوة، بيروت، ١٩٩٤م.

وهذا ما نلمسه كذلك، حين نرجع إلى الكتابات التي أصدرها من ينتمون إلى هذا الجيل، وتحدثت عن التجديد في الفكر الإسلامي؛ فحين يتحدث محمد عبد الجبار عن علاقته بهذا الموضوع في كتابه: (تجديد الفكر الإسلامي) يقول في مقدمته: "ومنذ وعيت انتمائي العقائدي للإسلام، المتزامن مع انفتاحي على الواقع السياسي والفكري للمسلمين والعالم، ومسألة التجديد في الفكر الإسلامي تشغل بالي، لسبب ملموس، هو أن أحداث هذا الواقع متجددة ومتغيرة، فيما نصوص الإسلام محددة وثابتة، الأمر الذي يستلزم البحث عن آلية تضمن مواكبة الإسلام عبر هذه النصوص لمستجدات الواقع ومتغيراته."[٣]

وحين يتحدث علي المؤمن عن حقيقة التجديد في كتابه: (الإسلام والتجديد) يقول: "التجديد الفكري في الإسلام هو عملية تفاعل حيوي داخل فكر قائم، لإعادة اكتشافه وتطويره، وفقاً للفهم الزمني الذي يعي حاجات العصر، ويلبي جميع حاجات الإنسان المعاصر، ويهدف في كل زمان إلى صياغة المشروع الإسلامي الحضاري الذي يشتمل على عملية استيعاب جميع متطلبات الحياة."[٤]

وهكذا تحدث رضوان زيادة في كتابه: (سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر)؛ إذ رأى "أن سؤال التجديد لدى الخطاب الإسلامي المعاصر اليوم، أصبح بلا شك مسألة وجودية، إنها مسألة حياة أو موت، وهذا السؤال عليه أن ينبع من حاجتنا لتجديد ذاتنا، وليس من حاجة الآخرين لتغيير ذاتنا."[٥]

وتقترب من هذا الطرح، وتتقاطع معه تقريباً، معظم الكتابات الأخرى، التي صدرت ومازالت تصدر من أولئك الذين ينتمون إلى هذا الجيل، الذي يتصف في مسلكه الفكري بحسه النقدي، ورغبته في التجديد، وتفاعله مع العصر.

---

[3] عبد الجبار، محمد. **تجديد الفكر الإسلامي**، لندن: الدستورية للنشر، ١٩٩٩م، ص٩.

[4] المؤمن، علي. **الإسلام والتجديد**، بيروت: دار الروضة، ٢٠٠٠م، ص١٨.

[5] زيادة، رضوان. **سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر**، بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٤م، ص١٣.

وتخرج عن هذا النسق، بعض الكتابات القليلة والمحدودة، التي ظلت على موقفها الشاك والتحذيري تجاه مقولة تجديد الفكر الإسلامي، وتصوير هذه المقولة بوصفها خدعة وحيلة تمارس على الفكر الإسلامي، وتجاوزاً على الشريعة، وتخريباً للعقيدة.

ولعل جمال سلطان هو أوضح من عبّر عن هذا المعنى، وعن هذا النسق الفكري في كتابه: (تجديد الفكر الإسلامي)، ويُعدّ هذا الكتاب من أكثر المؤلفات -التي وجدتها- مبالغة وإسرافاً في توجيه النقد والاتهام والقدح لفكرة ومقولة تجديد الفكر الإسلامي، وبطريقة نمطية لافتة للنظر، وكأن هذه المقولة لا تُفهم ولا تُفسر إلا بتلك الكيفية التي صورها الكتاب، وعلى أساس أحادية الفهم، ونمطية التفسير، وبذلك التلازم والاقتران الذي تمسك به المؤلف بشكل جازم وصارم، في ربط مقولة التجديد بالاتجاهات العلمانية والتغريبية المعادية للدين والهوية الإسلامية، الذين يبتدعون حسب قوله: "الحيل والخدع في المواجهة المستمرة لهم مع الصحوة، ومن هذه الحيل والخدع خدعة التجديد؛ إذ حاولت طائفة منهم تمثل جبهة علمانية واسعة منتشرة في العالم العربي، أن تطرح أفكارها التغريبية، والمعادية للفكر الإسلامي تحت شعار تجديد الفكر الإسلامي."[٦]

وهذا النمط من التهويل والتخويف، الذي بالغ في الحديث عنه جمال سلطان، يبدأ من مقدمة الكتاب، ويستمر في جميع أقسامه وفصوله، إلى الخاتمة التي رأى فيها أن هذه المحاولة جاءت لكشف خيوط التآمر على الإسلام باسم التجديد. ولا شك أن هذا النمط من الفهم القاطع والنهائي والأحادي في النظر لمقولة تجديد الفكر الإسلامي بحاجة إلى مراجعة، وإعادة نظر وتأمل؛ لأن بالإمكان النظر لهذه المقولة بنمط آخر من الفهم، وبكيفية لا تستوجب بالضرورة رفض هذه المقولة، والإطاحة بها، وتحميلها كل ذلك التهويل والتخويف. ومن طبيعة هذا النمط من القراءات الإنسانية، التي تنزع نحو القطع والنهائية والأحادية، التصدع والاهتزاز مع مرور الزمن، وذلك بفعل قانون الصيرورة التاريخية في تحول الأفكار، وتطور الثقافات، وتغير الأنماط الذهنية، فالحياة

[6] سلطان، جمال. **تجديد الفكر الإسلامي**، الرياض: دار الوطن، ١٤١٢هـ، ص١٠.

ليست واقفة، والزمن ليس جامداً، والتاريخ ليس مقفلاً، والميراث الفكري للحضارات الإنسانية ليس مغلقاً، لذلك من الصعب التمسك والبقاء على هذا النمط من القراءات التراعة نحو القطع والنهائية والأحادية.

لهذا يمكن القول: إن القراءة التي عبر عنها جمال سلطان، ستكون معرضة للتصدع والاهتزاز، والتحول والتغير، والانقسام والانشطار، والانتقال من الأحادية إلى التعددية، ومن الإطلاقية إلى النسبية، ومن النهائية إلى اللانهائية، ومن السكون إلى الحركة، ومن اللازمنية إلى الزمنية، بفعل قانون الصيرورة التاريخية.

نحو إنجازات تجديدية أكثر نضجاً:

تكمن أهمية وفاعلية ما أنجزه الجيل الجديد من المثقفين والمفكرين الإسلاميين في مجال تجديد الفكر الإسلامي، في كونه جاء متصلاً ومتواتراً، بالشكل الذي حقق تراكماً مهماً على المستوى الكمي؛ إذ توالت وتواصلت الكتابات والمؤلفات منذ تسعينات القرن الماضي، وما زالت متوالية الصدور و لم تنقطع، ويبدو أنها لن تنقطع أو تتوقف. ولست بحاجة إلى تعداد هذه الكتابات والمؤلفات للبرهنة على هذه الحقيقة، التي يفترض أنها شاخصة وقريبة من إدراك المتابعين والمهتمين بهذا المجال.

وعند النظر في هذه الكتابات، يمكن القول: إنها عبّرت عن طور مبكر من أطوار النمو والتطور الفكري عند هؤلاء، وبالتأكيد فإن ما أنجزه هؤلاء في هذا الطور، لا يمثل أنضج وألمع ما يمكن أن يقدموه مستقبلاً. وبالتالي فإن هذه الكتابات والمؤلفات لا تعبّر، ولا ينبغي أن تعبّر بالضرورة عن القراءة النهائية أو المكتملة حول هذا الموضوع. بمعنى أن لا يكتفي هؤلاء بالقراءة التي قدموها بوصفها قراءة نهائية ومكتملة؛ لأن الحاجة إلى تجديد هذه القراءة، ومراجعتها وإعادة النظر فيها، ستظل تظهر وتتأكد باستمرار مع تراكم المعرفة والخبرة، وأنّ الحاجة إلى تجدد هذه القراءة وتطورها وتراكمها، ستظل قائمة ودائمة.

وقد مررت بمثل هذا الشعور والإدراك، فبعد أن أنجزت كتاب: (الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد) المشار إليه، وجدت فيما بعد أن هذه المحاولة إنما تعبر عن ذلك الطور الفكري الذي كنت عليه آنذاك، وهي قراءة بحاجة اليوم إلى تجديـــد وتطـــوير وتحديث، وهذا ما أسعى إليه.

وفي طور فكري آخر، قد تكون هناك ضرورة، وسوف تكون مثل هذه الضرورة بالتأكيد؛ لتجديد وتحديث هذه القراءة الراهنة. وهذا هو المنطق الصائب والفعـــال في التعامل مع الفكر والمعرفة، اللذين يشهدان تجدداً وتراكماً لا يتوقف أو ينقطع، مع بقاء التجربة الإنسانية وتواصلها.

وإذا كان ما قدمه من ينتمون إلى هذا الجيل في هذا الوقت، لا يعد الأكثر نضجاً وتميزاً في مجال تجديد الفكر الإسلامي، فإنه مع ذلك قد كشف عن إمكانه لا تـــزال مفتوحة، لتقديم مستويات أكثر نضجاً وتميزاً، إذا حافظ هذا الجيـــل علـــى مـــساره الفكري الجاد والمتفوق.



صدر حديثا

نحو تفعيل مقاصد الشريعة

طبعة ثانية مزيدة ومنقحة

تأليف: جمال الدين محمد عطية

الطبعة الثانية: ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م

عدد الصفحات: (٢٧٧)

منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

يدور الكتاب حول ثلاثة محاور يحاول من خلالها الإسهام في نفض الغبار وتجديد النظر في أحد العلوم الشرعية "مقاصد الشريعة". ففي المحور الأول يعيد المؤلف طرح بعض الأسئلة التي استقرت إجابتها في ظن البعض على نحو من الأنحاء، وعلى وجه التحديد: دور العقل والفطرة والتجربة في تحديد وإثبات المقاصد، وترتيب المقاصد فيما بينها، وترتيب وسائل كل مقصد، ونسبية تحديد الوسائل وتسكينها في المراتب.

وفي المحور الثاني يقدم تصوراً جديداً للمقاصد يخرج بها من دائرة الضرورات الخمس إلى أربع مجالات: الفرد والأسرة والأمة والإنسانية، يُحَدّد في كل منها عدداً من المقاصد، كما يرتبها إلى درجات بدءاً بمقاصد الخلق والمقاصد العالية إلى المقاصد الكلية والخاصة والجزئية ومقاصد المكلفين.

ويركز في المحور الثالث على قضية تفعيل المقاصد، فبعد استعراض الصورة الحالية لاستخدامات المقاصد، يبحث في الاجتهاد المقاصدي، والتنظير الفقهي، والعقلية المقاصدية للفرد والجماعة، ثم يتساءل عن مستقبل المقاصد: هل هو علم مستقل أم وسيط أم تطوير لأصول الفقه؟ ويختم بمبحث خاص عن استخدام المقاصد في أسلمة العلوم الإنسانية.

قراءات ومراجعات

مسيرة المعرفة والمنهج في الفكر العربي الإسلامي*

أنور الزعبي

مراجعة: محمد سلاّم جميعان**

مؤلِّف هذا الكتاب هو الدكتور أنور الزعبي؛ باحثٌ في الفكر العربي الإسلاميّ، وهو يحمل دكتوراه الدولة في الفلسفة، وألّف أحد عشر كتاباً في قضايا الفكر العربي الإسلامي، وحاز جوائز عدة. وكتابه هذا، الذي نقف على مراجعته؛ وافٍ في موضوعه، شاملٌ في منحاه ومنهجيته، كونه جاء تتميماً مستقصياً لانشغالات مؤلفه بقضية المعرفة والمنهج، التي بسط رؤاها وآفاقها في عدد من كتبه السالفة الصدور. وقد جاء هذا الكتاب ليعالج -باستفاضة- "إشكاليّة تمثّل الفكر العربي الإسلامي بكليته وآفاقه."[1]

وإذ استشعر المؤلفُ هذه الإشكاليّة، وأثرَها في الحياة الحاضرة والمستقبليّة للأمة، فقد نهز لاستعماق آفاقها ونواحيها، وبواعثها ونتائجها، فبسط أغراضه من هذه الدراسة، ومنحنى معالجته ومساءلته لها، ومنهجيته في التدليل عليها، ومن ثم ضبط اتجاهاتها ومراحلها، وأصّل قواعدها الفاعلة والمنفعلة، في مقدمته التي صدّر بها كتابه. وهي مقدمة تفصح عن الركائز الأساسية الثلاث: الغرض، والمنحنى، والمنهجيّة، التي احتكم إليها المؤلف في تجلية أبواب كتابه التسعة.

وتأتي أهميّة هذه الدراسة، من استيعابها واستجماعها للمسائل المتعددة التي عُني بها المفكرون المسلمون، وجهودهم المعرفية والمنهجية في مختلف حقول الفكر الإسلامي،

---

* الزعبي، أنور. **مسيرة المعرفة والمنهج في الفكر العربي الإسلامي**، ط١، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧م.

** كاتب أردني، ومدير تحرير مجلة أفكار الأردنية. البريد الالكتروني: mjomian1@yahoo.com

[1] الزعبي، أنور. **مسيرة المعرفة والمنهج في الفكر العربي الإسلامي**، ص١١.

ومشتملاته من المعارف والعلوم، ومواطن اختلاف كل مفكر عن آخر، أو اتفاقه، واستثمار ذلك كلِّه في المسيرة الحضارية العربية الإسلامية، نزوعاً إلى مستقبل أفضل، يأخذ في حسبانه تحوّلات العصر، والحداثة والتحديث، ومن ثم استنباط المنهجية النقدية الملائمة للتحديث، في ضوء مفهوم الحكمة الإسلامية، وتأتي هذه الدراسة استدراكاً على كثير من الدراسات المتخصصة؛ قديمة ومعاصرة، في ما حافها من التدقيق والتحقيق والعمق والشمول، وهي العناصر التي استوفتها هذه الدراسة واستحضرتها في حصيلة مشهدية، فضلاًعن تنويه المؤلف بضرورة البناء عليها وفق جهود جماعية مؤسسية.

يشكل الفصل الأول: (منهجية إعادة القراءة والنظم والاستشراف) مهاداً تأصيلياً وتنظيرياً، للتفاصيل والمؤثرات والتحولات التي أحدثها بزوغ الإسلام في الحياة العربية، وما حمله من إثمار معرفي وسلوكي وعملي "حين نهض العرب والمسلمون بحمل لوائه، وحين تأثر به العالم القديم بأسره، وتبنته شعوب جمة غفيرة."[2] وقد شملت هذه الجهود العلوم الإسلامية المختلفة من: لغة، وفقه، وتفسير، وكلام، وأصول، وتصوف، وعلوم تجريبية، إلخ؛ مما استدعى رصد مسيرة المفكرين العرب والمسلمين في حقل المعرفة والمنهج، واستشرافها وتوثيقها، واستصفاء ما هو قابل للاستمرار والديمومة، من بين وقائع وأحداث تزخر بها مسيرة الفكر العربي والإسلامي، ومن ثم نقدها، وبخاصة ما ينافي العقل، فـ "صناعة المفاهيم وطبيعتها التحوّلية" التي تقوم على قياس المتغيّر إلى الثابت، وتستدعي جلاء المفارقة بين الحق والباطل، وغربلة الأحداث، تؤكد أن "جميع المفاهيم تتطور وتتحول مدلولاتها بضم مدلولات طارئة نتيجة إعادة القراءة والنظم، أو اطّراح مدلولات سابقة لم يعد لها شأن في ظل المدلولات الجديدة، لذا لا يمكننا أن ندّعي الحياد التام، وأن لا تكون قراءتُنا متحيزةً من وجهٍ أو آخر."[3] ويدلل المؤلف على نظرته هذه بحركية التاريخ وجدليته، وفق تباينات ما هو مادي ومثالي فيه، أو بدمج هاتين النظرتين، بعيداً عن الانغلاق وتمجيد الماضي، وإقراراً بالتأثير والتأثر.

---

[2] المرجع السابق، ص٧١.
[3] المرجع السابق، ص٤٢.

وفي السياق نفسه، يؤكد المؤلف التطور الدلالي للألفاظ اللغوية، على الرغم من ثبات صورها البنيوية، وهو ما يستدعي حراكية مفهوم المعرفة وتحوليته. لذا، يدعو المؤلف إلى عدم الوقوف عند دلالات الألفاظ في بعدها التاريخي، والتسليم بالضرورة الحيوية التي تمتاز بها العربيّة؛ لغة القرآن الكريم، من مرونة التأويل ممثلاً لهذا بما تقتضيه الحدثان من تطور، سواء ما تعلق بالمعرفة الإنسانية الكدحية، أو المعرفة المنحيّة الإلهية. فثمة علاقة وطيدة بين الشريعة، والاجتهاد، والإبداع؛ لتحقيق الغايات المثلى للمعرفة.

ويتناول المؤلف في الفصل الثاني: (المعجزة وينابيعها)، ما أشاعته الأدبيات عن دور الثقافة اليونانية، وما تضمنته من رؤى وعناصر منطقية منهجية، وما استتبع ذلك من انبهارٍ بها، حتى عدّوها الثقافة الأوحد في مسيرة التاريخ المعرفية للبشرية، غافلين عن "معجزات حقيقية قد حدثت أيضاً، ممثلة في الرسالات السماوية جميعاً وفي طليعتها الإسلام."[٤] فالتعويل على عملية النهوض الحضاري، الذي يمكن أن تحدثه المعرفة اليونانية، لم يكن ذا تأثير بالغ وفاعل، بل على العكس من ذلك؛ إذ كان هذا التأثير في انحسار وتراجع، بما يشوب عقلانية الفكر اليوناني من التباسات نأت عن تأكيد حضورها في الحياة الاجتماعية، ما جعلها غير قابلة للتعميم. وهو ما استطاعت (المعجزة الإسلاميّة) تحقيقه؛ بأبعاد شموليّة ممتدة في المكان والزمان، وتماسّاً مع واقع الحال، واستيفائها للمنطقية المنهجية؛ فبنية النهضة الأوروبية الحديثة جاءت ثمرة من ثمار (المعجزة الإسلامية).

وينبّه المؤلف إلى ما شاب الحضارة اليونانية من أساطير وخرافات وأضاليل، ينبغي بالموازاة عدم الاعتداد بما لحق طروحات المعجزة الإسلامية من خلط "لم يأتِ به قرآن أو حديث صحيح أو إجماع، أو عقل سديد، وهذه وحدها الأصول المعتمدة للشريعة الإسلامية،"[٥] وهي العناصر المؤسسة للمنهجية الإسلامية ومؤسستها المعرفية القائمة على عقلانية شاملة.

وفي سبيل استقصاء الشموليّة وعناصر الإثمار؛ لتحقيق الشهود الحضاري، يحلّل المؤلف جدلية العلاقة بين العروبة والإسلام، ذلك أن البيئة العربية قد تماهت مع النصّ

[4] المرجع السابق، ص٢٤.
[5] المرجع السابق، ص٤٤.

الإلهيّ وتفاعلت معه، ما جعلها أمّة الدعوة، والحاضنة الأمينة –من خلال إنسانها ولغتها– للمعجزة الإلهية. "من هنا فإنه لا معنى أن يصار إلى فصل الإسلام عن العروبة، أو الإقلال من شأن العروبة لغير سبب،"[6] ممايزاً بين عروبة الإنتماء العرقي، وعروبة الولاء؛ وكلاهما يلتقي على مفهوم (العروبيّة) التي أسهمت في تفعيل (ينابيع الحكمة الإسلامية) بأركانها الأربعة التي تنهض عليها: القرآن الكريم، والسنة الشريفة، والإجماع، والعقل، وهي كافية للتفاعل والاستيعاب والتفهّم والتفهيم والتطبيق العملي، وكل ركن من الأركان الأربعة السالفة، يتضمن عناصر منهجيّة وعقلانية تستوفي شروطها، وهي متعاضدة متساندة في قيام معرفة إسلاميّة، بالرغم من مما يبدو من إشكاليّة وقطيعة نسبية بين العقل والنقل، وهو ما تكفّل التأويلُ بحلّها ولأْمِها.

أمّا الفصل الثالث؛ فقد تعرّض فيه المؤلف إلى سيرة الريادة والاستكشاف، سعياً لتمثلها، وتفهمها، وتفعيلها؛ لتأخذ دورها في الحياة والوجود. ولمّا كانت كيفية تدوين أساس الشريعة من القضايا المرتبطة بالمعرفة والمنهج، لا سيّما بعد انقطاع الوحي وخبر السماء، فقد تحرّى المؤلف بسط مسألة الخلافة، وكيف أن اختيار خليفة للمسلمين جاء وفق مسالك منهجيّة ومعرفيّة في مواجهة الحدث، نشداناً للصحة والحقيقة المستمدة من أصول الشريعة. والأمر ذاته ينطبق تمام الانطباق على مسألة جمع القرآن الكريم وتدوينه، وفق خطوات منهجية علمية يبسطها المؤلف في نقاط محدّدة معيّنة، مبرزاً دور الصحابة الكرام في اكتشافها والريادة فيها، والسبق إلى تطبيقها على الوقائع والأحداث، مفصحاً ومنبهاً إلى أنه "لو قابلنا بعض هذه الخطوات المنهجيه بما يجري في عصرنا الحالي لدى وضع القوانين والأنظمة، لافتقرنا إلى أمثالها في وضع كثير من هذه القوانين. وهذا يثبت فقه الصحابة – رضوان الله عليهم – وحرصهم على الاستقصاء المنهجي الواجب اتباعه."[7]

ومن العناصر والقضايا التي كان لها تأثير في استنبات بذور الريادة والاستكشاف؛ قضية الشورى وما اتصل بها من الخلافه والإمامة، التي استدعت الاجتهادات فيها إثراء

[6] المرجع السابق، ص٧٤.
[7] المرجع السابق، ص٧٢.

الفكر باستعمال العقل النظري وتحكيمه في الشريعة بإفراط، مما ولّد تالياً نشوء فرق وظفت المنطق الأرسطي، وأفادت من معارف الأمم السابقة كاليونان والعرب والهنود، كما هو الحال لدى الخوارج والمعتزلة وأهل السُّنة والشيعة. وإذا كانت هذه المعرفة أحدثت حراكاً فكرياً في مرحلة الريادة والاستكشاف، فإن المنهجية المتبعة في بلوغ ذلك، قد فتحت شرخاً في الحياة العربية الإسلامية فـ "التحزب والتفرّق في الإسلام، لا يعود في كثير منه إلى تباين الاجتهاد، بقدر ما يعود إلى المصالح الفئوية والفردية، التي باتت تطفو على السطح، وينفخ فيها أعداء الإسلام داخلياً وخارجياً."[٨]

واللغة هي إحدى المدونات المعرفية المتصلة بالشريعة، ما استدعى فتح مسالك الدراسات اللغوية؛ إذ تأسّست مع ما صاغه أبو الأسود الدؤلي للقواعد النحوية، وما نهض به الخليل بن أحمد في معجمه العين، وفق الطريقة التجريبية في تقصّي الألفاظ والحروف. وبتفشّي اللحن -نتيجة اختلاط الشعوب الإسلامية ببعضها بعضاً- "أجبر على الرجوع إلى الأعراب في بواديهم لضبط النطق بطريقة استقرائية."[٩]

وقد استتبع ذلك ظهور مدرستين لغويتين هما: مدرسة الكوفة ومدرسة البصرة، اللتان انتهجتا استنباط المعاني والدلالات وفق منهجيات الحس، والتجربة، والقياس، والتعليل، "والتوجه نحو الاهتمام بالمنهج التجريبي، فضلاً على الإسهام في عمليات التحليل اللغوي المنطقي أيضا."[١٠]

ولتلاحق الأحداث في الحياة الإسلامية، وفرضها تحولات جذرية في الحياة الاجتماعية، شرع الواقع يفرض على المسلمين الاهتمام بعلوم: السيرة، والتاريخ، والتفسير، والحديث، والفقه، وغيرها. وبالتالي، تعاضَد الحفظُ والرواية والتدوين باهتمام الصحابة المرافقين لجيوش الفتح. وقد حظيت السيرة النبوية بالحظ الأوفر من هذه العلوم، فاستطاع ابن هشام التأصيل لمنهجية تدوينيه أكثر إحكاماً مما فعله ابن

---

8 المرجع السابق، ص٧٧.

9 المرجع السابق، ص٧٩.

10 المرجع السابق، ص٨١.

إسحق، حتى أحكمها ابن حزم وابن خلدون، اللذان خلّصا "الروايات الصحيحة من الزائفة على أساس منطقي منهجي،"[11] وذلك انصياعاً لأحكام العقلانية.

وفي سبيل تأسيس معرفة شمولية تقدم على التواصل والتثاقف، أضحى للترجمة نصيبٌ موفور من الحظوة بالثقافات القديمة: للفرس، والروم، والأكراد، والبربر، والأتراك، وغيرهم من الشعوب، ولا سيما في المجالات العلمية، كعلوم: الطب، والكيمياء، والعلوم الرياضية، والطبيعية، "حتى أصبح لكل علم من هذه العلوم متخصصون، برزت أسماؤهم وتقدمت على بعض الأسماء التي كان لها نصيب في إقامة هذه العلوم في الثقافات القديمة." وقد بعثت هذه الترجماتُ الفكرَ اليونانيَّ، وحفظته من الاندثار والموت.

في الفصل الرابع، عرض المؤلف لسيرة التفتح والازدهار للعلوم الشرعية والحكمية، فبيّن معالمها الرئيسية، مما يتصل بالحديث والمحدثين، والتفسير والمفسرين، والفقه والفقهاء، والتأريخ والمؤرخين، والأدب والأدباء، والعلوم الطبيعية، والرياضية، والفنون؛ إذ شهدت هذه المعارف ازدهاراً ونموّاً مطّرداً في زمن متسارع وجيز، فالمنهجية التي احترفها علماء الحديث في أخذ الأحاديث وتدوينها وتحقيقها، "كإجراء المقابلات، وتعقّب الرواة، والأسانيد، وفحص المتون، والإحصاء والمقارنة، والتعديل والتجريح، ظلت ذات تأثير وشأن في نشأة المناهج الأخرى، لا سيما المناهج التاريخية والتجريبية والأصولية، التي يمكن وصف إنجازها بأنه دَفْعٌ باتجاه محاولة منهجة العلوم جميعاً: إنسانية واجتماعية، بما فيها العلوم الفلسفية التي بدأت تَفِدُ إلى الوسط الإسلامي تباعاً."[12]

ويمثل المؤلف في العنوانات الفرعية التي تضمنها هذا الفصل، بوافر من الأعلام المسلمين الموسوعيين، وتصنيفاتهم في كل علم، منبّها إلى دور كل واحد منهم في:

[11] المرجع السابق، ص٨٤.

[12] المرجع السابق، ص٩١.

التأصيل، والتقعيد، والإضافة. وكلٌّ ذلك بتأثير من الشريعة، التي جعلت المعارف جميعها أرفع معارف عرفها تاريخ البشرية.

وبالتفتح والازدهار الذي بلغته المعرفة الإسلامية، وبارتقاء مناهجها في تحقيق غاياتها من الإثمار والتواصل والتأثير الناضج، صار لا مندوحة من الضبط والتأصيل عبر تنظيرات تولّاها منظّرون مختلفو المشارب، أفصحوا عن نقدهم لكثير من تجليات هذه المعرفة، وما تنطوي عليه ينابيعُ الحكمة الإسلامية من ثراء وخصوبة، وهو ما أفرد له المؤلف الفصل الخامس: (سيرة التنظير والتأصيل). وقد اتّسمت هذه المرحلة ب "العقلانية الشاملة" سواء لدى الأصوليين الفقهاء، أم المتكلمين، أم المتصوفة، أم الفلاسفة، كلٌّ في مجاله الذي انشغل به، و لم تلبث هذه العقلانية أن نَمَت وارتَقَت، وقادت الاهتمام بمسالك وأساليب مميزة، وبالأبحاث المنطقية بشقيها: الصوري والمادي. ويكشف المؤلف بالأمثلة الدالّة عن مواطن الائتلاف والاختلاف بين العلماء الموسوعيين في قطاعات المعرفة المتعددة، وإلى أي درجة تقاطعوا مع الشريعة والعقل والثقافة اليونانية، والثقافات الأخرى الوافدة.

لكن المؤلف نفسه يستدرك بعنوان فرعي: (إشكاليات التنظير والتأصيل) والمتمثلة في: "إشكاليات التعميم والعليّة والاطّراد؛"[13] إذ فحص مراوحة هذه الإشكاليات في أقطاب المعرفة الرئيسية، ورسم فواصلها الدقيقة مع المناهج الأخرى، المتمثلة أخيراً في نقل المنهج الاستقرائي من مستواه الإحصائي الذي اعتمده المفكرون اليونانيون، إلى المستوى التجريبي، ولا سيما في حقل العلوم الطبيعية والإنسانية.

وانعقد الفصل السادس على الحديث عن: (سيرة المراجعة والتحديث). وتأتي ضرورة هذه المسألة وتناولها، من كون الوقائع والأحداث في الوجود غير متناهية، ومن كون الشريعة مستمرة في الأزمنة والأمكنة "وهذا يعكس أثره –تحديثاً– على الشريعة ذاتها، لا بالتبديل والتحريف، ولكن بالاستلهام والتدبّر والتجديد، لتربو وتتنامى، لأن

[13] المرجع السابق، ص١٤٤.

التجديد من قدر الله."[14] وتغدو عملية المراجعة والتحديث ضرورة لازمة عندما تتجاذب الفكرَ في مسيرته، تياراتُ متعارضة في طروحاتها، على نحو ما لحظه ابن حزم من تصادم بين تيار الفكر السلفي المحض، والتيار الفكري المنتسب للتغريب، فيما كان ينبغي أن يسيرا متصالحين، وهو ما تجلّى في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام) وطبّقه عملياً في كتابه الجامع: (المحلّى في الفقه). ويصف المؤلف منهجية ابن حزم بأنها: "حوّلت الأنظار من الاهتمام بما هو خارج الطبيعة، إلى الاهتمام بما هو داخلها، الأمر الذي يجعلها من وجه أو آخر، فلسفة للمعرفة والعلم."[15] وقد خلص ابن حزم إلى هذه المنهجية باستقراء مسيرة المعارف المتعددة ومنجزات علمائها، سواء في عصره أو فيما سبقه من عصور، مرسّخاً عقلانية علمية عملية، قوامها التنقية والتخصيب، وهذا فتّح للغزالي ما سماه المؤلف: "المحاولة التحديثية الشاملة الثانية،"[16] التي عنيت بمعطيات الفلسفة، والكلام، والتعليم، والتصوف على أساس من منهجية: العقل، والحس، والبرهان، "ولكن من غير اشتراط عدم انفكاك العقل عن الحس، معللاً ذلك بوجود عقلانيتين إحداهما أرقى من الأخرى: أولاهما غير منفكة عن الحس، وهذه عقلانية مفيدة، ولكنها عقلانية دنيا لا تتجاوز حدود الظاهر، والأخرى عقلانية منفكة عن الحس وتعد العقل جوهراً، ولكن ليس على طريقة الفلاسفة السابقين."[17]

وبالرغم من نقاط الافتراق والالتقاء مع منهجية ابن حزم وطروحاته، إلا أنه استطاع تحديث سياسة العلم على أساس من البرهان والشريعة في إطاراتها الملكوتية، الأمر الذي جعله أكثر قبولاً عند سياسيي عصره، وفي الوقت ذاته عرضة لنقد ابن رشد الحفيد في كتابه: (تهافت التهافت) الذي اتخذ من المنهج الأرسطي مرجعية في تشييد المعرفة، وبناء العقلانية ممثلة في البرهان. وإذا كانت عقلانية ابن رشد قد نجحت إلى حد كبير في رد الاعتبار للمنهج الأرسطي، وإنقاذه من طروحات الفارابي وابن

[14] المرجع السابق، ص١٥٥.
[15] المرجع السابق، ص١٦٦.
[16] المرجع السابق، ص١٦٨.
[17] المرجع السابق، ص١٦٨.

سينا، فإن جهوده التحديثية قد جوبهت بالمصادرة وحرق كتبه، كون طروحاته لم تحظ بالقبول لدى النخب الفاعلة في الفكر العربي الإسلامي، وما أنجزته هذه النخب في مسيرة العقلانية المنهجية العربية الإسلامية الخالصة.

وهنا يسترسل المؤلف في الحديث عن واقعية ابن تيمية، وتوفيقها بين أسلوبين يبدوان متصادمين: "أسلوب النقل وأسلوب العقل، مطّرحاً العقلانيات المفارقة والفيضية أيضاً بعد نقدها، إلاّ أنه لم يكتفِ بذلك، بل اتخذ له من العقلانية المنطقية المنهجية الأرسطية -وهي الأبرز- عنواناً على العقلانية اليونانية، موضوعاً للنقد في ضوء العقلانية المنطقية المنهجية التي عدّها إسلامية."[18]

ويفيض المؤلف في استخلاص واقعية ابن تيمية، وأُسسها التي بُنيت عليها، وقدرته في المباينة بين منهجيته ومنهجيات الآخرين السابقين، وبذلك يكون "قد خلّص المنهجية المنطقية والتجريبية من كثير مما أصابها من الخلط."[19] ولكنه -كسابقيه- تعرّض إلى سوء فهم من مشايعيه حين مضوا به إلى اتجاهات سلفية ضيقة، في حين ذهب خصومه إلى تجريمه وتجريحه، "وبصرف النظر عن بعض التوجهات التي سار فيها، أو أُلصقت به، فإن فكره ينطوي على أوسع عملية تحديثية يمكن أن تكون نابعة عن الفكر العربي الإسلامي، ومستفيدة -في الوقت ذاته- من المنجز الحضاري، ومن جهود سابقيه."[20]

ويصرّح المؤلف أن العقلانية المنهجية التي انتهجها ابن خلدون، لا تختلف كثيراً عن عقلانية ابن تيمية، بل هي مستمدة منه على نحو أو آخر، لكن التجربة السياسية والدبلوماسية لابن خلدون، جعلته "يصدر في فكره عن تجربة عملية انغمس فيها بنفسه،" ما جعل عقلانيته مثمرة في إنتاج علوم جديدة كعلم الاجتماع، وفلسفة التاريخ، اعتماداً على استقراء التجربة التاريخية، وتمثّلها في الحاضر، من خلال استلهام

---

[18] المرجع السابق، ١٧٥.

[19] المرجع السابق، ص١٧٨.

[20] المرجع السابق، ص١٧٩.

المعارف السابقة كلها، وعرض إنجازات التجربة العربية الإسلامية، ما يؤكد الوعي بالذات والهوية باستثمار المنهج التجريبي والتوجه الحدسي. ويخلص المؤلف من هذا الفصل إلى تأكيد عقلانية المراجعة والتحديث وتكاملها، واستمدادها أنساقها من الشريعة، وإجماع هذه العقلانية التحديثية من خلال أعلامها البارزين على نقد التوجهات الفلسفية الميتافيزيقية، وعقلانية المتكلمين، والعقل التقليدي. فهم جميعاً يلتقون في التصورات الأساسية الدافعة باتجاه التطور والترقي؛ لصدورهم عن منهل واحد هو الشريعة التي استوعبت أطروحاتهم، وإنّ خلافاتهم "تعود إلى تكييف المسائل أكثر منها إلى التضارب فيها، أو يعود إلى إيلاء الأهمية لأمرٍ أو التوسع فيه أكثر من غيره."[٢١]

ويلحظ القارئ في الفصل السابع: (العقل والعقلانية الشاملة في الفكر العربي الإسلامي)، الرؤيةَ التأطيرية التأصيلية للعقل والعقلانية على نحو تثويري استنهاضي، يقوم على الحفز والمساءلة والحفر في أعماق المنهجيات؛ لتقرير التسليم العلمي والعملي بالضرورة العقلية في فهم الذات والوجود، والإجابة عن الأسئلة الكونية والبشرية، التي لا يفتأ المرء يبحث لها عن إجابات، ويعيد النظر فيها مرّة تلو المرّة، لإثمار معرفي يضع الحقيقة تامة ونهائية ومطلقة في مستواها البشري، فوقف عند العقل من حيث: مفهومه، وطبيعته، وكيفية قيامه بأعماله، ومجاله وتطلعاته في الفكر اليوناني، ومن ثم تأثيرات هذا الفكر في الفكر العربي الإسلامي، سواء في المنطق الصوري أو المنطق المادي.

وفي فورة الإقرار بأن الوجود ليس حالة قارّة، وسعي الإنسان إلى تلبية احتياجاته وتطلعاته، يغدو لازماً استثمار العقل، وإذ يغدو اسثمار العقل غير كاف، فإن الشريعة السماوية هي العاصم للمعرفة العقلية المنطقية المنهجية، وهو ما توجِّهُنا إليه عديدٌ من الآيات القرآنية "في مسالة قراءة الكون المتحوِّل والتعلم منه في تصويب أفكارنا."[٢٢]

---

[21] المرجع السابق، ص١٩٧.
[22] المرجع السابق، ص٢٠٥.

ويدلّل على هذا بعدد من المفاهيم الأساسية "كالغريزة، والفطرة، والبديهة، ونحو اللغة، والبرهان، والاستدلال، وما يتعلق به، والتجربة، ثم الحدس، والإلهام، والرؤيا، والوحي وما يتصل به من: مشاهدة، ونظر، وتفكر، واعتبار، وتدبر، وحجة، وبرهان، وغير هذا مما يتصل به، يندرج في العرف الإسلامي ضمن العقل والعقلانية."[٢٣] و يمثّل المؤلف لأثر هذه الفواعل في جدلية العقل والنقل، كما تجلت عند أبرز المفكرين الإسلاميين، في تأصيل منهجياتهم المتآزرة في مرجعيتها الشرعية، مما جعلهم –في نسقهم الواحد– يتجاوزون بها من سبقهم، وأثّروا من خلالها فيمن بعدهم .

ويخصص المؤلف الفصل الثامن للحديث عن (سيرة التراجع والنكوص)، ويعيد بداياتها وعواملها إلى القرن الرابع الهجري، وأنها غدت بصورة حادة بعد مطلع القرن الثامن الهجري. وتمثلت مظاهر التراجع في "انفراط عقد الخلافة ونشوء الدول والإمارات؛[٢٤] إذ نشط دور الأمصار، وتنوَّع على نحو قلَّص فاعلية المراكز الرئيسية، وما رافق ذلك من توالي الغزوات والحروب على العالم الإسلامي، كالغزو المغولي والصليبي، "وانتشار المدارس والرباطات الصوفية على غير ضابط، ونزوعها إلى التراخي والكسل في التعامل الدنيوي."[٢٥] والسبب الأكثر أهمية من وجهة نظر المؤلف هو "مناهضة عمليات المراجعة والتحديث، وتراكم العلوم والمعارف مع غير ضابط، واختلاطها بما هبَّ ودبَّ. وما نلمحه من نتاج معرفي في تلك الفترات، لا سيما المتأخرة منها، كان يدور أغلبه حول: الشرح، والتفسير، والاختصار، والتهذيب، والتأليف في أغراض تبدو هزيله، أكثر ما يدور حول الاجتهاد والإبداع."[٢٦]

إذن، لم تعد الشريعة تدور مع الحدثان، ولا تتكيّف مع الوقائع والأحداث وفق سنن التطور والتحديث والتجديد، بل انكفأت الحياة العربية الإسلامية على نماذج متصارعة متصادمة، فتولّدت اتجاهات ثلاثة: اتجاه مثالي يقف عند سلفيته، متخذاً

[23] المرجع السابق، ص٢٠٧.
[24] المرجع السابق، ص٢٢٥.
[25] المرجع السابق، ص٢٢٦.
[26] المرجع السابق، ص٢٢٧.

الماضي درعاً يحمي به ذاته ورسالته، واتجاه تغريبي يدعو إلى الانفلات من صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، واتجاه ثالث يدعو إلى حالة التفاعل والتزاوج. وبين الشدّ والجذب بين هذه الاتجاهات الثلاثة، قلَّت عملية المراجعة والتحديث، ما أدّى أخيراً إلى التراجع والنكوص، لهذا يدعو المؤلف في سبيل تجاوز هذه المحنة المعرفية إلى "توفّر النظام المنشود بوجود محافظين وإصلاحيين في الوقت ذاته،"[٢٧] تحقيقاً للتوازن المنشود.

وفي الفصل التاسع: (سيرة الاستعادة واليقظة والنهضة)، تمّت إعادة نمذجة القضايا، بحيث يتآزر فيها التصالح بين القديم المحافظ والجديد الإصلاحي، بخيارات مسوّغة، يمكن تمثّلها في الواقع. وهنا يعرض المؤلف تجارب بعض الحركات الإسلامية، مثل: الوهابية، والسنوسية، وتماهيها بالسياسة؛ إذ أفادت في تحريك الواقع باتجاه مشروع الإعادة والاستئناف. وبالرغم مما أحدثه الاستعمار من أثر في الأفراد والنخب، في مصر والشام وإيران وأفغانستان وغيرها، فإننا نجد عيوناً انفتحت على الغرب، وظهرت اتجاهات تدعو إلى التحديث، وبرزت اتجاهات قومية، وليبرالية، واشتراكية، ولكن عملية التحديث ظلت جزئية وانتقائية "لذا فإن ما نلمحه من عقلانية منهجية في هذه الحقبة لدى جميع التيارات، هو أنها كانت تنظر إلى العقل والعقلانية، من خلال مسعاها التحرري ومنظارها السياسي المذهبي."[٢٨] وبشكل سريع يصوّر المؤلف جهود مفكري الاستعادة واليقظة والتحديث، متوقفاً عند جهود الطهطاوي، والأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي. "وهذه الجهود قد نقلت مستوى المسائل من مجرد الاستعادة وإزاحة التراكمات، إلى الاستعارة والاستفادة."[٢٩] ويَعد الكاتب باستكمال مسيرة هذا الفكر من خلال مؤلَّف مُكَمّل بعنوان: تيارات الفكر العربي الإسلامي المعاصر وتحولات العصر وتداعياته، آملين له التوفيق.

---

[27] المرجع السابق، ص٢٣٣.

[28] المرجع السابق، ص٢٤٤.

[29] المرجع السابق، ص٢٥١.

تقارير ومؤتمرات:

المؤتمر العالمي الأول للغة العربية وآدابها: إسهامات اللغة والأدب في البناء الحضاري للأمة الإسلامية ٢٨- ٣٠ نوفمبر ٢٠٠٧م

أماني محمد عبد الفتاح*

في رحاب الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، نظّم قسم اللغة العربية وآدابها بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، مؤتمره الأول بعنوان: المؤتمر العالمي الأول للغة العربية وآدابها: إسهامات اللغة والأدب في البناء الحضاري للأمة الإسلامية، وذلك في الفترة الممتدة ما بين: ١٨- ٢٠ من ذي القعدة ١٤٢٨هـ، الموافق ٢٨-٣٠ من نوفمبر ٢٠٠٧م. وقد حظي المؤتمر بمشاركة نخبة من الأساتذة المتخصصين، والباحثين، والمثقفين المعنيين بشؤون اللغة العربية وآدابها، من ست عشرة دولة، وخمس وأربعين مؤسسة جامعية وتعليمية على مستوى العالم الإسلامي، وبلغ عدد الأبحاث التي شاركت في المؤتمر ستة وثمانين بحثاً، فضلا عن أبحاث أخرى لم يكتب لأصحابها الحضور في المؤتمر.

ودارت أعمال المؤتمر على خمسة محاور، هي: سبل توجيه عملية تعليم العربية وتعلّمها نحو البناء الحضاري، ومجالات توظيف الدراسات اللغوية الحديثة في البناء الحضاري، والإسهام الثقافي والتواصل الاجتماعي للبناء الحضاري، والأدب العربي وفنونه المختلفة ودوره في توحيد الأمة الإسلامية قديما وحديثا، وآداب الشعوب الإسلامية وأثرها في البناء الحضاري للأمة وتوحيدها. وقد افتتح المؤتمر دكتور عبد الحميد عثمان المستشار الديني لرئيس الوزراء الماليزي. وانتظمت جلسات المؤتمر في جلستين رئيسيتين وثلاث وعشرين جلسة متوازية على مدار الأيام الثلاثة، واتسمت الأبحاث المقدمة بالإبداع، والتنوع في العرض.

* الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

ففي الجلسة الرئيسة الأولى تناول الأستاذ الدكتور عبده الراجحي عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة موضوع: تعليم العربية إلى أين؟ محاولاً تشخيص الحالة الحاضرة للعربية من أجل تبيّن المستقبل المنشود، ومركّزاً على العالم العربي الذي يفترض فيه أن يكون مسئولاً عن تعليم العربية ونشرها في العالم، فلفت النظر إلى غياب التخطيط المدروس لمستقبل اللغة العربية على مستوى الحكومات والهيئات والأفراد، وإلى مطالبة مجمع اللغة العربية بالقاهرة للحكومة بمنحه سلطة تشريعية في المجال اللغوي، وإنشاء مراكز ضخمة لتعليم العربية أسوة بلغات عالمية أخرى، يعمل فيها متفرغون من ذوي الاختصاص والخبرة باللغة العربية. وجاءت ورقة الأستاذ الدكتور عبد الله سالم المعطاني من جامعة الملك عبد العزيز بجدة، عن مشروع كتابة لغات الشعوب الإسلامية بالحرف العربي، وقدم مقترحات لاستشراف المرحلة القادمة من الخطة الاستراتيجية لكتابة لغات الشعوب الإسلامية بالخط القرآني، كما تطرق إلى بعض أسباب تأخر العربية حديثاً مما يتصل بالمناهج وطرق التدريس، وتكريس العامية واللغات الأجنبية في العالم العربي.

وفي الجلسة الرئيسة الثانية، قرأ الأستاذ الدكتور حسن عبد الرازق النقر، من المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، بحثاً في الهوية الثقافية من خلال روايتي الطيب الصالح: موسم الهجرة إلى الشمال وعرس الزين، فأبرز أهمية التوازن الثقافي الذي -دونه- يتحول الفرد شبحاً متحاملاً، ومتطرفاً مدمرا، وأكّد أن المرء لن يستطيع أن يفهم ثقافة الآخر إذا لم يفهم ثقافة قومه، وأن استيعابه وممارسته لثقافته المحلية، يجعله إنسانا طبيعيا ومتكاملا. وبيَّن الأستاذ الدكتور محمد بن علي الهرفي، من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض، دورَ الشعر العربي في البناء الحضاري للأمة، متناولاً إسهام الشعر في توحيد الأمة الإسلامية، والدفاع عن قضاياها، والحث على الأخذ بمقومات الحضارة الحديثة، مع الحفاظ على ثوابت الأمة. وناقش الأستاذ الدكتور أحمد شيخ عبد السلام من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، الخيار المزدوج بين العولمة والأسلمة في التخصص في اللغة العربية

وآدابها، فطرح آفاقاً ورؤى مستقبلية، تضمن ازدهار اللغة العربية، وتعليمها، والتخصص فيها، مما يسهم بشكل فاعل ومؤثر في البناء الحضاري للأمة الإسلامية.

وتضمنت الجلسات المتوازية أبحاثاً علمية قيمة؛ ففي المحور الأول ناقش الأستاذ الدكتور منجد مصطفى بهجت، من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، الأبعاد الحضارية في تدريس نصوص الأدب العربي لغير العرب على المستوى الجامعي، مشيراً إلى بعض الأساليب الحديثة التي يمكن أن يُستفاد منها في تدريس الأدب العربي لغير العرب. وقدّم الدكتور أبو سعيد محمد عبد المجيد، أستاذ اللغويات المشارك بقسم اللغة العربية وآدابها بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ورقة عن الاتجاهات الحديثة في تدريس التعبير في عصر العولمة، فبيّن أهمية التعبير، وأهدافه، وأسسه، ومجالاته، ووسائل النهوض به، وطرق تعليمه. أما الدكتور صالح محجوب محمد التنقاري، المحاضر في مركز اللغات بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، فدرس السُّلوك اللُّغويّ لمعَلِّم اللُّغة العربية، بوصفها لغة ثانية داخل الفصل.

ولفت بحث الدكتور سعد بن علي بن وهف القحطاني، أستاذ تعليم اللغة بمساعدة الحاسب الآلي المشارك، ووكيل معهد اللغة العربية بجامعة الملك سعود بالرياض، النظر إلى أهمية استخدام الحاسب الآلي، والإنترنت في إعداد معلمي اللغة العربية للناطقين بغيرها وتدريبهم، مقدماً نموذجاً تطبيقياً بمعهد اللغة العربية بجامعة الملك سعود بالرياض، ومبينا توجّهات المتدربين نحو مفردات المقرر، والمشكلات التي واجهها أثناء تطبيقه لذلك النموذج. وتعرّض الدكتور عبد الرزاق بن أحمد ظفر، أستاذ المناهج وطرق التدريس المشارك بكلية التربية بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، للنمو المهني لمعلمي اللغة العربية باستخدام الإشراف العيادي من منطلق حاجة المعلمين للتوجيه التربوي، الذي يساعدهم على تطوير أدائهم. وحظي التعليم المدعوم بالحاسوب بعناية الدكتورة حسلينا حسان والأستاذ الدكتور أحمد شيخ عبد السلام، الأستاذان بقسم اللغة العربية وآدابها بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، فتناولا التحديات التي تواجه أساتذة أقسام الدراسات الإسلامية، واللغة العربية، بالجامعة

الإسلامية العالمية بماليزيا، في تطبيقات هذا النوع من التعليم، ومواقفهم من تقنية المعلومات والاتصالات، بوصفها وسيلة للتعليم والتعلم. واهتمت الباحثة نور حياتي هاشم، المحاضرة بمعهد تدريب المعلمين تمغضوغ إبراهيم جوهر بارو بماليزيا، باستخدام الحاسوب في تعليم النصوص الأدبية، فعرضت نموذجاً للوسائل المعينة المفيدة في تعليمها. أما الدكتور ناصر أولاجدي أونيبن، محاضر في قسم اللغات الأجنبية في جامعة ولاية لاغوس بنيجيريا، فبحث في فعالية استخدام الحاسوب في تعلّم العربية، لدى طلبة قسم اللغة العربية وآدابها، في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

وتناولت الدكتورة سيوين علي إسماعيل والباحثة لبنى عبد الرحمن، والباحثة وان أزوره وان أحمد، المحاضرات في قسم اللغة العربية وآدابها والإتصالات بكلية اللغات الرئيسة بجامعة العلوم الإسلامية الماليزية، الدوافع الحضارية لتعلُّم اللغة العربية عند طلاب قسم اللغة العربية والاتصالات، بجامعة العلوم الإسلامية الماليزية، فتعرضْن للجوانب الدينية والعلمية والاقتصادية منها. وبحثت الدكتورة عواطف حسن علي عبد المجيد، أستاذ المناهج وطرق التدريس المشارك قسم العلوم التربوية بجامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، في التدريس الإبداعي للغة العربية، وانصبّت عنايتها على استخدام الطرق الحديثة في تعليم العربية، وجعْلها لغة وظيفية، من خلال منهج جديد ومتطور، يقوم على التعلُّم التعاوني، والتِّقاني، والذاتي، على نحو فَعَّال، مع تدريب المُعلِّم على الحاسب الآلي. وصرف الدكتور ميكائيل إبراهيم، محاضر في كلية دراسات اللغات الرئيسة بجامعة العلوم الإسلامية الماليزية، عنايته نحو استراتيجية تعلّم المفردات العربية، وأثرها على اكتساب مهارتي الكتابة والمحادثة، من خلال دراسة ميدانية تجريبية، تعالج مشكلة العجز عن التعبير العربي، وتبين الفروق بين الطلبة في استراتيجية تعلُّم مفردات اللغة العربية. واختار الدكتور عبد الرحمن بن شيك، رئيس في قسم اللغة العربية وآدابها بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، النظر في معايير الجودة، ودورها الحضاري في تطوير برامج تعليم اللغة العربية في ماليزيا، فرأى أنه من الضروري أن تتصف هذه البرامج التعليمية، بمعايير عالمية، وأن يتحلَّى العاملون فيها بخصائص مهنية

راقية. وتناولت الدكتورة أماني محمد عبد الفتاح، أستاذة الأدب المساعد بقسم اللغة العربية وآدابها بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، مع الباحث حمد الله صالح كنالي، من قسم اللغة العربية بوحدة الدراسات العامة بجامعة العلوم الإسلامية الماليزية، المسرحية الإسلامية، من خلال تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، بوصفها إحدى روافد الوسائل التعليمية المشوقة، التي تسهم في خلق بيئة التواصل الثقافي، والتكامل المعرفي بين الشعوب.

ويندرج في المحور الثاني، بحث الأستاذ الدكتور أحمد مصطفى عفيفي، أستاذ الأدب بكلية العلوم الإنسانية والإجتماعية بجامعة الإمارات، الذي جاء بعنوان: اللّغة وحوار الحضارات في عصر العولمة، تناول فيه أشكال الصراع الحضاري، وركّز على قضية الصراع اللغوي، الذي يعدّ الأساس في عالم الصراعات المخيف، وما ينتج عنه من رفض الآخر، وعدم التواصل معه. وعني الدكتور فؤاد محمود رواش، المحاضر بشعبة لغة القرآن بالجامعة الإسلامية العالمية بمالزيا، بإبراز دور اللغة في البناء الحضاري، ودورها في انتشار الحضارة وتوسُّعِها؛ فربط ذلك بالارتقاء بمناهج تعليم اللغات، وطُرُقِه، من أجل تحقيق النمو الحضاري. واتجه الدكتور عبد القادر عبد الرحمن السعدي، أستاذ اللغويات المشارك بقسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب والعلوم بجامعة الشارقة، إلى الفحص في أثر الدراسة النحوية لنص القرآن والسُّنة في ثقافة المسلمين من الناحية: العقدية، والفقهية، والأخلاقية، متناولاً بعض المسائل التي تدلل على علاقة النحو بالأحكام الشرعية. وتناولت الباحثة ابتهال محمد علي البار، المحاضرة بقسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة الملك عبد العزيز جدة من المملكة العربية السعودية، نظرية ابن خلدون في اكتساب اللغة، من خلال أربعة محاور هى: الملكة اللسانية، والعوامل الاجتماعية المُؤثّرة، وأهم المهارات اللغوية تأثيراً في المَلكة اللسانية، ثم حملة ابن خلدون على النحاة، وعلى طريقتهم في تعليم اللغة. وقدَّمت الدكتورة حليمة أحمد عمايرة، أستاذ علم اللغة والنحو (اللسانيات) المشارك وعميدة كلية عجلون الجامعية بجامعة البلقاء التطبيقية بالأردن، دراسة وصفية إحصائية لنموذج

من القرآن الكريم، بهدف بيان المقطع الصوتي في العربية، وأثره الدلالي؛ فأشـــارت إلى ضرورة الانتفاع بالمناهج اللغوية المعاصرة في الكشف عن وجوه الإعجاز القرآني، وفي دراسة النَّص. أما الدكتور عبد الكريم بن صالح الزهراني، أستاذ اللغويـــات المـــساعد بكلية الدراسات المساندة بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن، فاهتم بالكشف عـــن مدى المفارقة بين التنظير والتطبيق في الدرس النحوي، سعياً منه إلى أقرب الطرق بين التطبيق والتنظير، وإلى تحقيق الأهداف النحوية. ودرس الدكتور إسماعيل حـــسانين، الأستاذ المساعد بمعهد التربية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيـــا، القـــيم الخلقيـــة في التعبيرات الشعبية عند المصريين، لاسيما تلك التعبيرات الشائعة بين الفلاحين المصريين في الوادي الجديد بمصر.

ومن الأبحاث المقدمة ضمن المحور الثالث؛ بحث الدكتور عبد الرزاق عبد الرحمن السعدي، أستاذ اللغويات المشارك بقسم اللغة العربية وآدابها بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، عن مُقوِّمات العالَميّة في اللغة العربية، وتحدياتها في عصر العولمة، وقد ركّز فيه على خصائص اللغة العربية التي تُؤهلها لأن تكون لغةً عالميةً واسعةَ الانتشار، تـــؤدي دورها في حضارة الأمة الإسلامية خصوصاً، والأمم الأخرى عموماً، وتُسهم في بناء الحضارة الإنسانية إسهاماً من شأنه أن يسمو بالمجتمعات إلى أعلى مقاماتهـــا، وأرفـــع درجاتها. وصرف الدكتور أحمد قاسم كسار عنايته نحو البحث في آثـــار الحـــروب والاحتلال على اللغة العربية، وبصفة خاصة في العراق، فنظـــر في آثارهمـــا، وحلَّـــل تبعاتهما على هذه اللغة. وتعرض الدكتور عبد الصمد عبـــد الله، أســـتاذ اللغويـــات المشارك بقسم الدراسات العربية الإسلامية بجامعة ملبورن أستراليا، لدور اللغة العربية، والشعر العربي، في البناء الحضاري لإمبراطورية صكتو الإسلامية بغرب أفريقيا، فأبرز معالم البناء الحضاري للغة العربية في هذه الإمبراطورية الإسلامية، ببيان حالة العربيـــة والمناخ الثقافي الذي تحركت فيه، و تفاعلت حضارياً معه في المنطقة، وعـــرض أهـــم المؤلفات العربية ومراكز الإشعاع الثقافي العربي الإسلامي في ذلك العهـــد. وتنـــاول الأستاذ الدكتور سيد حمزة مالك، أستاذ اللغويات بقسم اللغة العربيـــة والدراســـات

الإسلامية بجامعة إبادن بنيجيريا، دور اللغة العربية في نشر الحضارة العربية الإسلامية في الدول غير العربية، فأبرز مكانة اللغة العربية بين بعض لغات أفريقيا، والمشكلات التي تتعلق بتعلُّمها وتعليمها في الدول الأفريقية غير العربية.

وطرح الدكتور عبد الغني بن محمد دين،من كلية اللغة العربية بجامعة الإنسانية ألورستار بماليزيا، رؤية مستقبلية لنشر العربية في ولاية قدح، إحدى ولايات دولة ماليزيا، وتعرَّض للجهود المبذولة في هذا الصدد. كما اهتم الباحث أبانغ حازمين بن أبانغ طه، طالب دكتوراة بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، بأوجه تطوير أهداف تعليم اللغة العربية في سلطنة بروناي دار السلام. وتناولت الدكتورة نونج لكسنأ كاما (مديحة)، من مركز اللغات بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، التأثر بالحرف العربي في لغات المسلمين، فدعت إلى اتخاذ الحرف العربي في كتابة جميع اللغات بأشكاله الأصيلة، دون تحريف أو تشويه، حتى لا يؤدي إلى التضليل، بدعوى الابتكار وتجميل الخط. وناقش الدكتور وجدان محمد صالح كنالي، المحاضر بقسم اللغة العربية وآدابها بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، إشكالية كتابة اللغة الملايوية بالحرف العربي، فقدم مقترحات لضمان استمرارية هذا التراث الإسلامي الحضاري القيِّم. ومن طرف آخر قدّم الدكتور عبد الغني يعقوب فطاني، من قسم التاريخ والحضارة في كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، لمحة عن إسهامات المؤسسات التعلمية العربية، والمراكز البحثية الإسلامية، في بناء الحضارة الملايوية، فبيّن الظروف التاريخية لظهور المؤسسات التعليمية الإسلامية، ودورها الريادي في مجالات الحياة.

وقدمت الدكتورة فابية حاج مامينج، والباحث ذو الكفل إسماعيل، محاضران في فسم اللغات الأجنبية بجامعة بوترا الماليزية، دراسة مقارنة في المصطلحات الأدبية في اللغتين العربية والملايوية، بالتركيز على المصطلحات الأدبية المتداولة في الأدب الملايوي، التي بقيت على أسمائها العربية، كما قدّم الدكتور أكمل خزيري، بقسم اللغة العربية وآدابها بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، نظرة عامة حول تأثير اللغة العربية في

اللغة الملايوية، وبيّن مدى هذا التأثير وعمقه، وتطوره، وتحدياته، في ضوء سياسات الاستعمار في الفترة ما قبل استقلال ماليزيا، وزحف العولمة بعد الاستقلال. وحظي موضوع: الاقتراض من اللغة العربية في اللغة الفارسية، باهتمام الدكتور محمد خاقاني أصفهاني، الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الأصفهان بإيران، فرصد المفردات العربية في اللغة الفارسية الحديثة، عبر عمليات إحصائية في مختلف النصوص: العلمية، والسياسية، والاقتصادية، كما قدّم الدكتور رضا برتوي، عضو هيئة التدريس بجامعة بيام نور إيران، ورقة عمّا اقترضته اللغة الفارسية من العربية، في علوم: المنطق، والفلسفة، والكلام، وربط ذلك بمنهج جديد مقترح في تعليم العربية في الجامعات والمعاهد الإيرانية. أما الدكتور سعد بن عبد العزيز الدريهم، الأستاذ المساعد بكلية الملك خالد العسكرية بالمملكة العربية السعودية، فقد اهتم بقضية الترجمة وبنقل العربية ما عند الأمم الأخرى، فبيّن التحديات التي تواجهها اللغة العربية في القرون المتأخرة، بعد أن كانت لغة الفكر، والأدب، والفن، والعلوم، وكانت اللغة الأولى في العالم قروناً متطاولة، داعياً إلى الأخذ بأسباب النهوض في شتى مجالات المعرفة.

وفي المحور الرابع، فحص الأستاذ الدكتور سيد علي إسماعيل، أستاذ الأدب بكلية الآداب والعلوم بجامعة قطر، أثر الأدب العربي الحديث ونقده، في بناء حضارة الأمة، وعالج فكرة تداول البحوث الأكاديمية المنشورة في حوليات الكليات، بوصفها أسلوباً فعالاً في انتشار اللغة العربية، متخذاً حولية كلية الآداب والعلوم بجامعة قطر نموذجاً لهذه الدراسة. وأبرزت الدكتورة أماني محمد عبد الفتاح سليمان،، أستاذ الأدب المساعد مع الباحث عبد الغفار سامي، طالب دكتوراة بقسم اللغة العربية وآدابها بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، إسهام شعر الدُعاة المعاصر في البناء الحضاري للأمة الإسلامية، وذلك بسبر أغوار التجربة الشعرية لدى شعراء الدعوة المعاصرين، وتحديد معالمها، واستشراف آفاقها، كما أبرزت جوانب مضيئة من ملامح المرأة في شعر التراث من خلال ثلاثة محاور هي: القيم الخُلُقية، والرثاء، والتصوّف. ووضّح الأستاذ الدكتور مخيمر صالح، أستاذ الأدب بجامعة اليرموك، لماذا أحب الرسول صلى الله عليه

وسلم أن يرى الشاعر الجاهلي عنترة، مشيراً إلى ما تضمنه شعره من قِيَمٍ وأخـــلاق، تنسجم مع أخلاقيات الإسلام ومُثُله، وبخاصة تلك التي جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم، ودعا إليها قولاً وفعلاً. أما الباحث أنس حسام سعيد النعيمي، المحاضر بكليـــة دار الرضوان الإسلامية إيبوه، فقد بيّن دور شعر انتفاضة الأقـــصى عـــام ٢٠٠٠م في توحيد الأمة، فأورد نماذج من: الشعر العربي، والأمازيغي، والتركي، واكبت الانتفاضة المباركة. وأبرز الدكتور نصر الدين إبراهيم أحمد حسين، أستاذ الأدب المشارك بقسم اللغة العربية وآدابها بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، التوظيف الحضاري لكلمة أدب عبر العصور القديمة، ومراحل تطور استخدامها، ووضّح الدور الإيجابي للأدب في بناء الحضارات الإنسانيّة القديمة.

وحظي كتاب التذكرة السعدية في الأشعار العربية للعبيدي، بعناية الدكتور منذر ذيب كفافي، أستاذ الأدب المساعد بجامعة الإسراء بالأردن، فأبـــان دوره في البنـــاء الفكري النقدي للأمة الإسلامية، من خلال منهجه، ومعايير الاختيار الشعري فيـــه. وقدّم الدكتور سعد الدين منصور محمد،، الأستاذ المساعد بقسم القرآن والسنة بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، تعريفاً بـــالأدب الصوفي في السودان، من خلال دراسة نماذج من شـــعر الـــشيخ المكاشـــفي. ودرس الدكتور صالح بن عبد الله الشثري، من المملكة العربية السعودية، أثر دراسة الإعجاز القرآني في تحليل النصوص، وعرض نماذج تطبيقية لبيان هذا التأثير. وحاول الـــدكتور محمد علي غوري، أستاذ الأدب المشارك بكلية اللغة العربية والحـــضارة الإســـلامية بالجامعة الإسلامية بباكستان، تقييم محاولات النقاد لصياغة نظرية في النقـــد العـــربي القديم، وبحث في جدوى هذه المحاولات في العصر الحاضر، داعياً إلى نظرية ذاتية للنقد العربي القديم. أما الدكتور مجدي حاج إبراهيم، أستاذ الترجمة المشارك بقـــسم اللغـــة العربية وآدابها بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، فقدّم دراسة نقديـــة لترجمـــة شـــعر المقاومة الماليزي، متمثلاً في ديوان "تنفيس،" فبيّن مواطن الإخفاق في مختـــارات مـــن القصائد المترجمة فيه، وطرح بعض البدائل. واهتم الباحث ذو الحلم، طالب ماجستير

لقسم اللغة العربية وآدابها بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، بالإصلاح الاجتماعي ومناهضة الغزو الفكري من خلال كتاب النظرات للمنفلوطي.

ومن التوصيات التي اختتم بها المؤتمر:

١. الدعوة القوية إلى تأسيس هيئة عليا غير حكومية، تكون مسؤولة عن كل ما يتصل باللغة العربية، وبخاصة في مجال تعليمها، ونشرها في العالم، ويمكن أن تُسمى "المجلس الأعلى للغة العربية"؛ تكون له ميزانية مستقلة، ويعمل فيه خبراء متخصصون ومتفرغون، ويكون المرجع الأول في التخطيط، وإجراء البحوث، وإقرار أشكال الإعداد، والتدريب، وعقد الندوات، وتوثيق الصلة بين أهل الاختصاص، والمتابعة، والمراجعة.

٢. التخطيط لعقد مؤتمر علمي، يُكرَّس للتدارس حول كتابة لغات الشعوب الإسلامية بالحرف العربي.

٣. تطوير استخدام اللغة العربية الفصحى في أقسام اللغة العربية، والأقسام المناظرة، في جميع أنشطتها وأعمالها.

٤. تشجيع الأعمال العلمية المشتركة في اللغة العربية، بين المؤسسات العلمية المنتشرة في ماليزيا، وفي جنوب شرقي آسيا بشكل خاص، وفي العالم الإسلامي بشكل عام؛ تقويةً لروح الفريق في خدمة اللغة العربية، ثم تشجيع الأعمال العلمية المشتركة مع المؤسسات الإسلامية، والجامعات في البلاد العربية.

٥. تقوية الاتجاه نحو استخدام التقنيات الحديثة في تعليم اللغة العربية، وبخاصة الحاسوب في عمل المتون اللغوية الخاصة بالمرحلة الجامعية في تخصصات: الفقه، والقانون، والاقتصاد، وغيرها، والإفادة منها في وضع برامج حاسوبية تنفع في تصميم المقررات التعليمية، وعمل المعاجم، والتعلم الذاتي وغيرها.

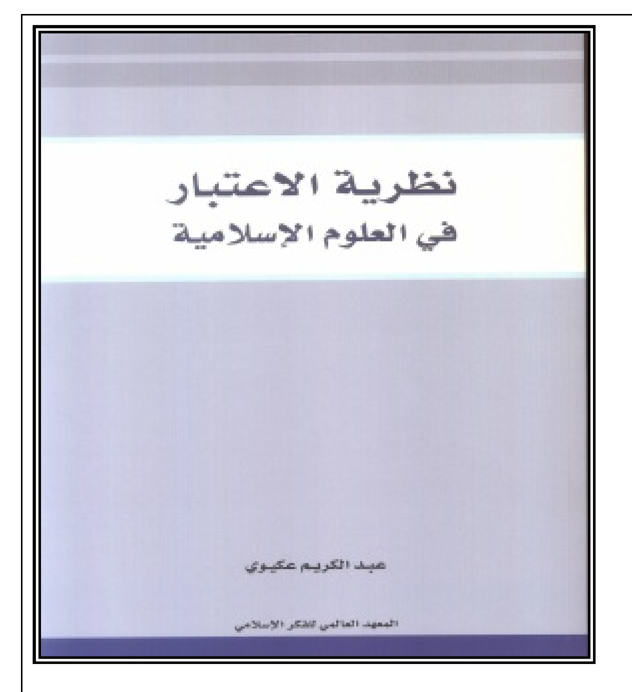
٦. وضع كتب نموذجية تمثل الخيار المزدوج بين متطلبات العولمة والأسلمة، في مختلف فروع التخصص، والاستجابة لاحتياجات المجتمعات والأفراد في العصر الحديث، بما يعزّز الدوافع التراثية للأفراد.

٧. التوظيف الثقافي والحضاري لمهمة اللغة، بوصفها محوراً اتصالياً، في تحقيق التفاعل الحضاري بين المسلمين وغيرهم؛ لأن اللغة تقرِّب الأفكار، وتذيب الفوارق الثقافية، وتعكس روح الود والتفاهم، وتحقق الحوار الحقيقي، وكذلك تنشيط مراكز الترجمة والتعريب من العربية إلى اللغات الأخرى، وبالعكس، ولاسيما في مجال والفنون.

٨. الاهتمام بتعليم الأدب العربي في صوره التي تحمل ثقافة الإسلام، وحضارته، وقيمه العليا، وفي أشكاله التي تنمِّي الذوق الفني عند الطلاب.

٩. تنمية الدراسات المقارنة بين آداب الشعوب الإسلامية، وتنشيط حركة ترجمة هذه الآداب إلى العربية؛ ليكون المسلمون مطَّلعين على مشاعر إخوانهم، وهمومهم في بلاد المسلمين في كل مكان.

١٠. إقامة مسابقة سنوية في المناظرة باللغة العربية، بين الطلاب المتخصصين في اللغة العربية وآدابها في الجامعات، ومراكز اللغات؛ تقوية للأداء الإلقائي في اللغة العربية. وتكون هذه المسابقات بين مستويات مختلفة، للناطقين بالعربية، وللناطقين بغيرها.



صدر حديثا

نظرية الاعتبار

في العلوم الإسلامية

تأليف: عبد الكريم عكيوي

الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م

عدد الصفحات: (٦٤٤)

منشورات المعهد العالمي

للفكر الإسلامي

يكشف الكتاب عن نظرية راسخة في العلوم الإسلامية، ويبرز منهجاً دقيقاً في العلم، سار عليه المحققون من علماء الإسلام في عصور ازدهار المعرفة الإسلامية. فنظرية الاعتبار طريق واضح للوصول إلى النتائج المرجوة من البحث العلمي، غايته تحقيق نسبة الأخبار والروايات إلى مصادرها، وبيان درجة انتماء النصوص إلى مؤلفيها، وتحليل أصناف الخطاب. موضوعها النص الشرعي من القرآن الكريم والسنة النبوية، بقصد تحقيق الأخبار المروية، وفقه المعنى المراد وفهم مقاصد خطاب الشارع، وتنزيل هذا الخطاب على محله، والعمل به في موضعه. ونظرية الاعتبار نسق علمي ومنهجي ينطلق من قواعد راسخة منضبطة، ومصطلحات علمية محررة بدقة، يجمع جزئيات كثيرة مبثوثة في سائر العلوم الإسلامية، ويؤلف بين جميع التخصصات التي تتخذ النص الشرعي موضعاً لها، أو التي تهتم بالنقض التاريخي عامة، أو تبحث في تحويل أصناف الخطاب المتنوعة. فعلوم القرآن والتفسير، وعلوم الحديث ونقض الأخبار، والفقه وأصوله، وعلم التاريخ ومنهج النقد التاريخي، وعلوم اللغة ومنهج تحليل الخطاب، تهتدي كلها بقواعد نظرية الاعتبار وتسير بهديها.

عروض مختصرة

إعداد: أسماء حسين ملكاوي

١. إشكالية تجديد أصول الفقه / حوارية، د. محمد سعيد رمضان البوطي، د. أبو يعرب المرزوقي، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٦، ٣٢٨ صفحة.

الكتاب محاورة بين الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، والدكتور أبو يعرب المرزوقي، كتب الأول بحثاً بعنوان (مآزق أصول الفقه)، وكتب الثاني بحثاً بعنوان (تجديد أصول الفقه)، ثم عقّب كل منهما على بحث الآخر. يرى البوطي أنه لا يمكن التجديد في أصول الفقه، ويطالب بالانصراف إلى تعلم الشريعة لبلوغ درجة الاجتهاد، وذلك للتمكن من النظر في المصادر والدلالات اللغوية والأصولية. والمشكلة عنده لا تتمثل في قِدَم علم الأصول، ولا في إقفال باب الاجتهاد لأسباب تاريخية وتقنية، بل في قصور المسلمين، وتقصيرهم في استخدام الطرائق والآليات التي وضعها الآباءُ، والأجداد؛ لاستنباط الأحكام من النصوص. أما المرزوقي فإنه يخالف هذا الرأي بقوة، ويرى ضرورة التجديد في أصول الفقه، فضلاً عن إمكانيته.

٢. غزاليون ورشديون – مناظرات في تجديد الخطاب الديني، مجموعة مؤلفين، تقديم: حلمي سالم، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط١، ٢٠٠٦، ٢٥٦ صفحة.

يضم الكتاب عدداً من الأوراق البحثية التي قدمت في الندوة التي عقدها مركز القاهرة في العاصمة الفرنسية "باريس" عام ٢٠٠٣، تحت عنوان "تجديد الخطاب الديني،" وقد شارك بفعاليات الندوة نحو ثلاثين مفكراً وباحثاً وكاتباً؛ من أقطار وأجيال وانتماءات مختلفة، واختتمت الندوة بإعلان باريس حول "سبل تجديد الخطاب الديني". ويحتوي الكتاب على أربع مناظرات: الأولى تحتوي على تسع أوراق بحثية تناولت التجديد من نواحٍ عدة، والثانية، أوردت ثلاثة تعقيبات على ما عُرض في

الأوراق البحثية من أفكار، والثالثة، عبارة عن سجال مع فهمي هويدي، وفيها ستة أوراق، وأخيراً مناظرة "الأصداء"، وتحتوي على أربعة أبحاث، ويُختتم الكتاب بإعلان باريس وقائمة المشاركين.

٣. **التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، محمود عبد الله بكار، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٦، ٣٤٤ صفحة.

تنبع أهمية دراسة قضية التجديد في الفكر الإسلامي، مما يقابله الإسلام من تحديات خارجية تهدف إلى هدمه، وتشويه صورته، إلى جانب تحديات داخلية تتمثل في دعاوى العلمانيين وأمثالهم، بعدم صلاحية الإسلام لهذا العصر. وتناول المؤلف بعض المصطلحات ذات العلاقة بالتجديد، مثل: الاجتهاد، والتطور، والإحياء، والحداثة. وأوضح الفرق بين التجديد المشروع، ودعائمه، ومجالاته، وآثاره، والحاجة إليه، والتجديد الممنوع، واتجاهاته، وآثاره، وضرورة التصدي له. وعرض نماذج لبعض المجددين مثل: محمد عبده، وبديع الزمان سعيد النورسى، وحسن البنا.

٤. **تجديد الخطاب الإسلامي؛ الرؤى والمضامين**، عبد الكريم بكار، الرياض: مكتبة العبيكان، ط١، ٢٠٠٦، ٢٦٧ صفحة.

يتناول الكتاب مضمون الرسالة أو الخطاب المستخدم في تطوير مجتمعاتنا، ويستهدف تجديدُ الخطاب الإسلامي زيادةَ كفاءته في إرشاد المسلمين، وتحسين أوضاعهم، وتخفيف معاناتهم، وتوثيق صلتهم بالله جلَّ وعلا. وتتبدى مشقة التجديد، في مدى الاستجابة للأفكار الجديدة؛ إذ إن كل واحد منهم يعتقد أن الأسلوب الذي اعتمده في الدعوة، أو اعتمدته جماعته، ليس شيئاً مرتجلا جاء عفو الخاطر، مما يجعل تقبلهم المفاهيم والرؤى الجديدة، يصطدم بالكثير من الممانعة. ويرى المؤلف أن إدراك الخطاب الملائم في الماضي لم يكن كاملاً، وأن التحديات والأزمات التي يواجهها كثير من المسلمين – غالباً– ما تكون متجددة، لذلك فنحن بحاجة مستمرة إلى التجديد.

٥. الإمام الغزالي وجهوده في التجديد والإصلاح، علي محمد الصلابي، القاهرة: مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٧، ١١٩ صفحة.

يتناول الكتاب حياة الإمام الغزالي وجهوده في الإصلاح والتغيير. ويحتوي الكتاب على فصلين: يتحدث الأول عن المدارس النظامية، من حيث: نشأتها، وأهدافها، ووسائلها، وتنظيم هيئة التدريس، وأثر المدارس النظامية في العالم الإسلامي. ويتحدث الفصل الثاني عن الغزالي؛ حياته، ونشأته، وموقفه من الشيعة الباطنية، والفلاسفة، وعلم الكلام، والتصوف، والاحتلال الصليبي، ودوره في الإصلاح.

٦. التجديد في الفقه الإسلامي، محمد الدسوقي، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٦، ١٩٩ صفحة.

الكتاب مشاركة فكرية في جهود الدعوة إلى تجديد الفقه، بوصفه فريضة وضرورة حضارية للمجتمع الإسلامي. ويتكون الكتاب من تمهيد وستة مباحث وخاتمة. عرض التمهيد لمفهوم كلٍّ من: الفقه والشريعة، والعلاقة بينهما، مع ذكر طرف من تاريخ الفقه. وجاء المبحث الأول حول التجديد في الإسلام، موضحاً أنه فريضة كفائية في كل التخصصات العلمية. ودرس البحث الثاني أهم دعائم التجديد في الفقه، وأظهر المبحث الثالث بيان مجالات التجديد الفقهي، ونجد في المبحث الرابع لمحات من مظاهر التجديد في الفقه الإسلامي عبر تاريخه الطويل. وتناول المبحث الخامس التجديد الفقهي في العصر الحديث، وقد تولى المبحث السادس الحديث عن التجديد الفقهي بين النظرية والتطبيق. وسجلت الخاتمة أهم نتائج الدراسة، وبعض التوصيات.

٧. الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، سعيد شبّار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧، ٦٤٠ صفحة.

يناقش الكتاب -على أسس مرجعية ومنهجية- إعادة تركيب مجموعة من المفاهيم المحورية الموجهة لحركة التجديد، والاجتهاد في الفكر الإسلامي، والعربي المعاصر، مثل:

الاجتهاد والتجديد، والاتباع والتقليد، والأُمّة، والمرجعية، والعالميّة. ويعرض المؤلـف نماذج من حركات الإصلاح والنهضة القديمة والحديثة، دارساً مرجعياتها، ومناهجها، وبرامجها في الإصلاح، والنهضة والتغيير، وعوامل انحسارها وإخفاقها، وسبل عـلاج ذلك وتقويمه. ويحتوي الكتاب على أربعـة أبـواب؛ الأول بعنـوان: دراسـة في المصطلحات والمفاهيم المحورية الموجهة لحركة التجديد والاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر؛ والثاني بعنوان: التجديد، والتقليد، والاتّباع: دراسة في المصطلح والمفهـوم وأشكال العلاقة بالاجتهاد؛ والثالث بعنوان: الأُمَّة إطار المرجعية والعالميـة في الفكـر العربي والإسلامي؛ والرابع بعنوان: دراسة في الأسس المرجعية والمنهجيـة في الفكـر الاجتهادي لحركات الإصلاح والنهضة، وفي عوامل إخفاقها وانحسارها.

٨. **من ينابيع التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: رينيـه غينـون، علـي بيجوفيتش، محمود عكام**، محمد أمير ناشر النعم، حلب: دار فصلت، ط١، ٢٠٠٥، ٢٨٤ صفحة.

يستنكر المؤلف التغاضي عمّن هم -في عصرنا هذا- امتـداد لخـطّ المـصلحين الأوائل، من أمثال: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي. ولذلك فهو يقدم في كتابه ثلاث دراسات لثلاث شخصيات، كان لها أثر مهـم في تطـوير الفكر الإسلامي، وفي توجيهه، وتحريره، وهم: الفرنسي "رينيه جان غينون"، والبوسني "علي عزت بيجوفيتش"، والسوري محمود عكام؛ إذ إن هذه الشخصيات قد أطلّـت إطلالة مميزة على عوالم الإحياء والتجديد والإصلاح، فبرهنت على أنها امتداد صادق لأولئك المجددين والمصلحين، وحلقة متصلة بهم، ويظهر ذلك من خلال مـا قدمـه المؤلف من معلومات حول حياتهم، وأهم إنجازاتهم، وتوجّهاتهم، وأفكارهم.

٩. **الإمام محمد عبده وأثره في تجديد الفقه والفكر الإسلامي**، كمال الـدين عبد الغنى المرسى، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعـة والنـشر، ٢٠٠٧، ٢٣٥ صفحة.

يتناول الكتابُ الإمامَ محمد عبده، صاحب صيحة التنوير، وحامل شعلتها، التي اقتدى به الكثير ممن خلفوه، وما قام به من دور كبير في مواجهة الجمود الفكري، والمدّ الاستعماري، وأثر هذا الإمام الجليل في الفقه والفكر الإسلامي. وفي الكتاب أربعة فصول تتحدث عن: حياته، وآثاره العلمية، وقضية التجديد الفقهي، والتجديد الفكري. وعرض المؤلف نتائجه من خلال فتاوى الإمام، والمصادر التي اعتمد عليها، وأهميتها التاريخية، وفي الكتاب ملحق بفتاوى التنوير الفقهي.

10. Pioneers of Islamic Revival: Second Edition (Studies in Islamic Society), Ali Rahnema, Zed Books; New Upd edition (February 16, 2006), 352 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**رواد التجديد الإسلامي: الطبعة الثانية (دراسات في المجتمع الإسلامي)**"، يتناول الكتاب البيئات السياسية، وحياة المفكرين المسلمين المجددين وأعمالهم، بين القرنين التاسع عشر والعشرين، وخص الكتاب أولئك المجتهدين الذين اعتقدوا أن الإسلام قادر على تقديم حلول عملية لمشاكل العصر الحديث، وهم: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، والخميني، والمودودي، وحسن البنا، وسيد قطب، وموسى الصدر، وعلي شريعتي، ومحمد باقر الصدر. ويقدم الكتاب عرضاً متوازناً لمساهماتهم في إطار الإسلام الثوري المعاصر، والتطورات السياسية في دول عدة من المغرب إلى إندونيسيا.

11. Science Under Islam: Rise, Decline and Revival, S, M Deen, Lulu Enterprises, UK Ltd (August 19, 2007), 280 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**العِلْم تحت مظلة الإسلام: النهوض، والتراجع، والإحياء.**" يصف الكتاب المستوى المتقدم الذي وصلت إليه العلوم والتكنولوجيا في العصور الإسلامية الذهبية، ويناقش الأسباب التي أدت إلى تراجعها، ويعرض المحاولات -التي فشلت لاحقا- في إحيائها، وأخيراً يناقش الإصلاحات الاجتماعية والدينية اللازمة لازدهارها من جديد، مثل: سيادة القانون، والبنية التحتية للديمقراطية، وحقوق

الإنسان. بينما يتطلب الإصلاح الديني، القيام بإعادة تفسير القرآن الكريم. ويرى المؤلف أنه من غير هذه الإصلاحات الاجتماعية والدينية.

12. Everything Must Change: Jesus, Global Crises, and a Revolution of Hope, Brian McLaren, Thomas Nelson (October 2, 2007), 256 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**كل شيء يجب أن يتغير: المسيح، والأزمات العالمية، وثورة الأمل.**" يطرح الكتاب سؤالاً جوهرياً حول: كيف يجب أن تتعامل الحياة وتعاليم المسيح مع أهم المشاكل العالمية في عالمنا اليوم؟ ويرى المؤلف -وهو أحد رجالات الكنيسة- أنه مع عدد متزايد من القادة المسيحيين، بدأوا يدركون حقيقة وجود ملايين من الشباب الصغار، الذين هجروا الكنيسة؛ لأنهم يعتقدون أن الدين المسيحي دين فاشل. ويتساءل المؤلف عن سبب هذا الاعتقاد لدى الشباب، ويجيب بأن السبب يعود إلى تركيز المسيحية على النهاية الأبدية، وفشلها في طرق الحقائق الاجتماعية والعالمية المهيمنة على الشباب هذه الأيام: كالظلم، والفقر، والاختلال الوظيفي. وبناء على ذلك، فهناك حاجة إلى إعادة خلق شكل جديد للمسيحية، بحيث يكون مكملاً ومتكاملاً ومتوازناً بين العيش والموت، وموجهاً إلى الأفراد، والمجتمعات، والكوكب بكامله.

13. Contemporary Islamic Conversations: M. Fethullah Gulen on Turkey, Islam, and the West, Nevval Sevindi (Author), Ibrahim M. Abu-rabi' (Editor), Abdullh T. Antepli (Translator), State University of New York Press (January 10, 2008), 200 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**المداولات الإسلاميّة المعاصرة : محمد فتح الله جولن حول تركيا والإسلام والغرب.**" يناقش الكتاب أفكار أحد أهم المفكرين المسلمين المجددين في تركيا المعاصرة وهو محمد فتح الله جولن، وقد أُلّف الكتاب أساساً باللغة التركية، ومؤلفه الصحفي التركي المعروف "نيفال سيفندي". ويشتمل الكتاب على مقابلات أجراها المؤلف مع جولن؛ ليستكشف أفكاره فيما يخص الإسلام والغرب، والإسلام والعنف، والدين ومستقبل الدولة القومية في تركيا، والعالم الإسلامي. وقد

عمل جولن بجد في سبيل تجديد التراث الديني للإمام المجدد بديع الزمـــان النورســـي (١٨٧٧- ١٩٦٠). كما قدّم منظوراً معتدلاً للإسلام يكون فيه منفتحاً على الحـــوار مع مختلف العقائد والحضارات، ومشاركاً في الاهتمامات العالمية دون خوف أو انحياز. كما يتناول الكتاب أنشطة جولن وإنجازاته، لا سيما في المجالات العلمية والأكاديمية.

14. The Islamic Shield: Arab Resistance to Democratic and Religious Reforms, Elie Elhadj, Brown Walker Press (January 1, 2007), 252 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الدرع الإسلامي: مقاومـــة العـــرب للإصـــلاحات الديمقراطية والدينية.**" يرى مؤلف الكتاب أن التحول الديمقراطي في العالم العربي هو محض خيال؛ لأن الانتخابات الديمقراطية اليوم ستؤدي إلى زوال ديكتاتورية الحكـــام العرب، والإتيان بديكتاتورية دينية إسلامية. ويدّعي الكتاب أن الـــشعوب العربيـــة تتصف عموماً بثقافة الطاعة لسلطة البيت، والمدرسة، والمسجد، ومقر العمل، والدولة. ويضع الكتاب لذلك أسباباً دينية وثقافية، فضلاً عن العوامل الـــسياسية: الخارجيـــة والداخلية. ويوصي الكتاب بالحلول اللازمة لذلك. كما يطرح مجموعة من الأســـئلة منها؛ لماذا تنتخب الدول الإسلامية غير العربية النساءَ رؤساءَ وزراء، بينما ينظر الحكام وعلماء الدين من العرب إلى المرأة نظرة دونية؟ ومَنْ يُشكِّل الشخصية الإسلامية؟ وهل القوانين الإسلامية قابلة للتغيير؟ وهل من المحتمل ظهور "مارتن لـــوثر" أو "كمـــال أتاتورك" عربي؟ وما نتيجة العلاقة المتنامية للعرب -اليوم- بالإسلام المتطرف؟

15. Modern Islamic Political Thought, Hamid Enayat, ACLS History E-Book Project (October 12, 2006), 248 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الفكر الإسلامي السياسي الحديث.**" يرى المؤلـــف أن عملية التحديث الديني منذ الثورة الإيرانية، قدمت صورة معقدة، وأحيانـــاً محـــيرة، للسياسة في العالم الإسلامي المعاصر. ويناقش المؤلف بعض الأفكار السياسية الإسلامية الرئيسية، وخصوصاً تلك التي جاء بها الإيرانيون، والمصريون، بالإضافة إلى مفكـــرين من: باكستان، والهند، ولبنان، وسوريا والعراق. ودرس المؤلف الاختلافات السياسية

بين المذهبين السنّي والشّيعي، وكيف تطورت أفكارهما، ودرس المؤلف مفهوم الدولة الإسلامية، وردّ الفعل الإسلامي تجاه التحديات الايديولوجية الحديثة.

16. Schooling Islam: Modern Muslim Education (Princeton Studies in Muslim Politics), Robert W. Hefner (Editor), Muhammad Qasim Zaman (Editor), Princeton University Press (December 18, 2006), 276 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**تدريس الإسلام: التعليم الإسلامي الحديث.**" يرى المؤلفان أنه منذ أن استولت حركة طالبان على كابول عام ١٩٩٦م، انشغل الكثيرون بالعلاقة بين التعليم الإسلامي والتطرف الإسلامي، وقد ساهم الإعلام الغربي في تصوير المدارس الدينية؛ بأنها مؤسسات متخلفة تتعارض مع الغرب، وتشكّل تربة خصبة للإرهاب؛ مما يبرر إصلاح التعليم الإسلامي، حتى لا يكون صراع الحضارات أمراً حتمياً. وقد جمع المحرران أحد عشر باحثاً للقيام بفحص التعليم الإسلامي الحديث، وأثره في السياسات القومية والعالمية. وقدّم المشاركون رؤىً جديدة للثقافة، والسياسة الإسلامية في بلدان مختلفة منها: المغرب، ومصر، وباكستان، والهند، وإندونيسيا، وإيران، والمملكة العربية السعودية. وتبيّن أن التعليم الإسلامي ليس تقليدياً ولا متخلفاً، لكنه يتصف بالتعقيد والتنوع من ناحية مؤسساته وممارساته.

17. Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis, Nasr Abu Zayd, Amsterdam University Press (October 15, 2006). 112 pages

عنوان الكتاب بالعربية: "**إصلاح الفكر الإسلامي: تحليل تاريخي نقدي.**" يرى الكتاب أن أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١م، أسهمت في اقتران الإسلام بالتطرف، خصوصاً في الإعلام والأدبيات الغربية. ويدرس المؤلف الكتابات المعاصرة للمفكرين المسلمين، بهدف استكشاف التنوع في وجهات النظر: السياسية، والدينية، والثقافية، التي شكلت الحوار في العالم الإسلامي. ويدرس الكتاب مؤلفات مفكرين من: مصر، وإيران، وإندونيسيا؛ لبيان مدى مساهمتهم في تقديم نظرة أوسع للإسلام، تتجاوز التفسيرات التقليدية. وتوصل المؤلف إلى أن العديد من المفكرين المسلمين، يدعمون

الإسلام المستنير. ويبحث المؤلف في مدى نجاح هؤلاء الإصلاحيين في توليد تجديـــد أصيل للفكر الإسلامي، ومدى تجنبهم عرض صورة سلبية للغرب؟

18. The Statue of Our Souls: Revival in Islamic Thought and Activism, M. Fethullah Gulen, The Light Inc.; First Edition (April 1, 2005), 172 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**تمثال أرواحنا: التجديد في الفكر الإسلامي والفعالية.**" يعبّر المؤلف في كتابه عن رؤية واعدة للمستقبل؛ إذ تسود العدالة والسلام في العـــالم، فهذا هو الوعد الذي تضمنه الوحي الرباني للمسلمين، الذي يتوقع أن يكون القـــوة الدافعة في الوصول إلى هذا الهدف السامي. مما يـــدفع المـــسلمين إلى أن يتـــسلحوا .بمؤهلات وفضائل معينة، كتلك التي تمثلت في أعلى درجاتها في عصر سيادة الحضارة الإسلامية، وقد سعى المؤلف في كتابه إلى تذكير المسلمين بتلك الفضائل، موضـــحاً الطريق الذي سلكته تلك النفوس السامية في الماضي، فضلاً عن النماذج الاستثنائية عبر التاريخ الإسلامي.